


HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS



HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME
D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

PREMIER FASCICULE : A—BOMBAI

À LA MÉMOIRE DE

ÉMILE SENART

AVERTISSEMENT

L'immense littérature du bouddhisme indien n'existe plus, pour la plus grande partie, dans sa rédaction originale, mais les collections canoniques de la Chine nous ont conservé plus d'un millier de ces textes traduits en langue chinoise. En outre, l'étude des doctrines, de la discipline monastique, du rituel, de l'iconographie, a donné naissance, en Chine et dans les pays adjacents, à toute une littérature d'exégèse qui prolonge la tradition de l'Inde. Les pèlerins et les missionnaires qui pendant de longs siècles n'ont cessé de circuler entre l'Extrême-Orient et l'Inde, en passant soit par l'Asie Centrale, soit par les Mers du Sud, nous ont laissé des informations de haute valeur pour l'histoire du monde bouddhique tout entier. Enfin c'est en Extrême-Orient que le bouddhisme du Grand Véhicule, éliminé de l'Inde dès le dixième siècle de notre ère, s'est perpétué jusqu'à nos jours, avec ses croyances, ses rites, ses arts savants ou populaires ; et les nombreux ouvrages qui en retracent les destinées en Chine, en Corée, au Japon, ou même dans l'Indochine annamite, intéressent au premier chef tous ceux qui cherchent à pénétrer la civilisation de ces divers pays.

Les Sociétés Asiatiques réunies en Assemblés fédérales à Londres en 1919, à Paris en 1920, à Bruxelles en 1921 ont, par un vœu unanime et régulièrement renouvelé, invité les spécialistes de l'Extrême-Orient à préparer dans une des grandes langues internationales de la science un Dictionnaire du Bouddhisme fondé sur les documents chinois et japonais.

C'est pour répondre à cet appel que le Hôbôgirin a été entrepris. La libéralité de M. ÔTANI Sonyu 大谷尊由*, du Nishi-Honganji de Kyôto, et de M. WADA Kyûzaemon* 和田久左衛門*, d'Ôsaka, a assuré les fonds requis pour le recrutement d'une équipe de collaborateurs. La Maison Franco-Japonaise, créée à Tôkyô en 1926, a fourni le foyer nécessaire à la collaboration de l'Orient et de l'Occident. L'Académie Impériale du Japon a pris l'œuvre sous son haut patronage, et le regretté président de la Société Asiatique de France, Emile SENART, membre de l'Institut, qui dès l'abord s'y était intéressé tout particulièrement, avait accepté que son nom fût inscrit en tête du premier fascicule.*

Afin de concentrer l'effort initial sur la partie la plus neuve et la plus difficile de l'œuvre, il a paru opportun de s'en tenir tout d'abord aux termes techniques et aux noms propres d'ordre surnaturel. On a laissé de côté : (1) les noms de personnages d'ordre humain, historiques ou semi-historiques, et notamment des personnages que la tradition associe au Buddha Śâkyamuni ou qui appartiennent à l'histoire de l'Eglise : moines, princes, lettrés, etc.; (2) les noms de lieux ; (3) les titres d'ouvrages, tant canoniques que littéraires. Ces trois sections sont réservées pour une seconde partie qui pourra être entreprise ultérieurement.

Comme l'indique son sous-titre, le Hôbôgirin est fondé, en principe, exclusivement sur les sources chinoises et japonaises. Les documents sanskrits, palis, tibétains, ainsi que les travaux des orientalistes européens, ne sont utilisés que sporadiquement et dans la mesure où ils peuvent éclairer les textes chinois et japonais. On s'est efforcé toutefois de restituer les correspondants sanskrits, palis et tibétains de tous les termes sino-japonais qui font l'objet d'articles spéciaux dans le Hôbôgirin. A chacun de ces termes est affectée une traduction française déterminée ; les mots français servant ainsi d'équivalents à des termes techniques du bouddhisme sont signalés au lecteur par l'emploi de Majuscules initiales.

Pour ce qui touche à l'iconographie, les textes chinois et japonais, et en particulier les documents littéraires du tantrisme, ont été dépouillés aussi complètement que possible. Quant aux images elles-mêmes, il n'a été tenu compte que des matériaux japonais ; toutes les illustrations reproduisent des originaux conservés au Japon.

Les auteurs du Hôbôgirin ont pris pour point de départ les principaux dictionnaires du bouddhisme publiés au Japon. Le Bukkyô Daijiten de T. Oda (1917), le Bukkyô Daijii préparé par les soins du Nishi-Honganji de Kyôto (1914-1922), le Dictionnaire du Tantrisme de K. Tomita (Himitsujirin, 1911), le Dictionnaire des transcriptions sino-japonaises de termes sanskrits, de Ekô (Kikitsuekidoshû, 1716), l'Index du Canon Bouddhique, de M. K. Kawakami (Daizôkyôsakuin, 1927-1928), ont été dépouillés de façon méthodique, et l'on espère n'avoir omis aucun des renseignements qu'ils fournissent, sauf toutefois en ce qui concerne les systèmes de scolastique développés par certaines sectes d'origine proprement chinoise ou japonaise, notamment par les sectes Kegon (Houa-yen), Tendai (T'ien-t'ai) et Shin. Ces systèmes peuvent en effet être considérés, dans l'ensemble du bouddhisme, comme des innovations locales ; les dictionnaires japonais, rédigés, pour une part du moins, à l'usage des fidèles de ces sectes, y consacrent une documentation détaillée qu'il n'a pas paru nécessaire de reproduire intégralement. On s'est contenté d'en indiquer les grandes lignes et les termes principaux, et seule la scolastique se rattachant directement à la tradition de l'Inde a été traitée à fond.

Le Hôbôgirin n'est pas seulement une mise au point des travaux antérieurs ; on s'est imposé de remonter aux sources, de les contrôler, et de procéder, partout où il y avait lieu, à des recherches originales. D'autre part la présentation des matériaux, ainsi remaniés et complétés, a été modifiée à l'usage du lecteur occidental, dont le point de vue est souvent différent de celui du lecteur bouddhiste. Tout en laissant, autant qu'on l'a pu, directement la parole aux textes, qu'on les ait traduits ou analysés, on les a groupés, dans chaque article, suivant un plan déterminé ; un aperçu placé en tête des articles les plus importants résume brièvement les conclusions qui se dégagent des textes cités au cours de ces articles. On a cherché à éviter un morcellement excessif des matériaux, légitime dans un dictionnaire japonais qui doit servir de répertoire pour les détails à un public averti des ensembles, mais incommode pour des profanes auxquels les associations d'idées doctrinales et les thèmes traditionnels ne sont pas familiers.

Par un retour constant aux Ecritures canoniques, base nécessaire de toute étude approfondie, et grâce à une collaboration harmonieuse de la science française et japonaise, les auteurs du Hôbôgirin se sont donc efforcés de réaliser une œuvre véritablement nouvelle, où la parole de la Bonne Loi et les interprétations des docteurs hindous, chinois et japonais de tous les âges, fussent mises à la portée de l'esprit occidental.

Les caractères chinois sont transcrits selon leur lecture japonaise, qui a paru offrir sur la lecture chinoise l'avantage d'être garantie par une tradition stable, encore vivante de nos jours dans les écoles bouddhiques. La prononciation traditionnelle de ces écoles a été suivie fidèlement, même lorsqu'elle s'écarte des lectures sino-japonaises normales, soit en élidant les syllabes finales (-tsu,-chi) dans les termes composés de plusieurs mots, soit en introduisant des essais de restitution des originaux sanskrits (Daruma pour Datsuma), etc. ; ces lectures aberrantes sont marquées d'un signe spécial. Un index indiquera aux sinologues les prononciations japonaises de tous les caractères

importants. D'autre part, pour un certain nombre de noms propres déjà familiers au public occidental sous leur forme chinoise mandarine, celle-ci a été ajoutée entre parenthèses à la suite de la prononciation japonaise : p. ex. Genjô (Hiuan-tsang), Gijô (Yi-tsing), etc.

La transcription française des mots sino-japonais est conforme au système du Dictionnaire japonais-anglais de J. Inoue (Inouye's Comprehensive Japanese-English Dictionary, Tôkyô, 1920), le plus communément usité de nos jours. Toutefois il a semblé inutile d'emprunter à ce système jusqu'aux incohérences qu'il présente dans sa façon de rendre l'assimilation des finales, qu'il s'agisse soit de la nasale -n devant une labiale, soit des finales -tsu, -chi, -fu devant ch- ; on a donc transcrit d'une part emma pour en-ma, bombai pour bon-bai, et de l'autre shicchi (de shitsu-chi) au lieu de shitchi, icchu (de ichi-chu) au lieu de itchu, par analogie régulière avec busshô (de butsu-shô), ikken (de ichi-ken), etc.

Le Hôbôgirin sera complété par une série d'index, comportant notamment : (1) une liste des termes techniques rendus en français dans le Dictionnaire, avec leurs équivalents sino-japonais et sanskrits-palis ; (2) inversement, une liste des termes techniques sanskrits-palis avec leurs équivalents sino-japonais et français ; (3) une liste détaillée des termes sino-japonais expliqués dans le Hôbôgirin, en caractères chinois rangés par nombre de traits puis dans l'ordre des clés, et accompagnés d'une double transcription, japonaise et mandarine ; (4) une liste des sigles bibliographiques utilisés pour désigner les ouvrages qui ne figurent pas dans le Taishô Issaikyô ; (5) une liste des abréviations et des signes conventionnels. Ces index paraîtront après l'achèvement du Dictionnaire.

Afin de permettre au lecteur de s'orienter dans le Hôbôgirin sans attendre la publication de ces index définitifs, on a inséré dans le premier fascicule des listes provisoires : (1) des termes techniques traduits en français, avec leurs équivalents sino-japonais et sanskrits-palis ; (2) des sigles bibliographiques ; (3) des abréviations et des signes conventionnels. Des listes analogues seront insérées de même, s'il y a lieu, dans chacun des fascicules suivants.

Le présent avertissement est lui-même provisoire ; une préface générale paraîtra avec le dernier fascicule.

Un fascicule annexe, intitulé "Tables du Taishô Issaikyô", contiendra la liste complète des ouvrages compris dans la dernière édition japonaise du Canon Bouddhique de langue chinoise, le Taishô Issaikyô, avec les numéros d'ordre qui leur ont été attribués dans cette édition et qui sont régulièrement employés dans les références du Hôbôgirin ; on y trouvera de plus la concordance de ces numéros avec le classement suivi dans les éditions japonaises de Tôkyô et de Kyôto et dans le catalogue de B. Nanjô (qui suit l'édition chinoise des Ming). Les titres y seront figurés en caractères chinois et en double transcription, japonaise et mandarine, et accompagnés de leurs correspondants sanskrits (ou palis) dans tous les cas où la correspondance est garantie, des noms des auteurs et traducteurs, etc. Ce fascicule, indispensable tant aux lecteurs du Hôbôgirin qu'à ceux du Taishô Issaikyô, sera de même format que le Hôbôgirin et que le Taishô Issaikyô lui-même. Il est actuellement sous presse et paraîtra immédiatement à la suite du premier fascicule du Hôbôgirin.

Des remerciements tout particuliers sont dûs à M. Henri MASPERO, Professeur au Collège de France, actuellement en mission à la Maison Franco-Japonaise, qui depuis son arrivée à Tôkyô a pris une part active à la correction des épreuves et à l'organisation définitive du travail ; à M,

ONO Gemmyô 小野玄妙, Editeur en Chef du Taishô Issaikyô et auteur de nombreux ouvrages sur l'art et l'iconographie bouddhiques, qui a bien voulu mettre sa vaste érudition au service du Hôbôgirin, notamment pour le choix des illustrations ; à M. MIAO Tchouan 繆篆, Professeur à l'Université d'Amoy, qui a fourni un relevé complet des sens mystiques attribués dans les textes chinois à chacune des lettres du syllabaire sanskrit ; au Rév. TAKI Dônin 多紀道忍, abbé du Gochiin 五智院 au Hieizan près de Kyôto, dont le concours hautement compétent a été précieux pour la préparation de l'article sur la psalmodie bouddhique, publié en partie dans le présent fascicule ; à MM. MASAKI Naohiko 正木直彦, Directeur de l'Ecole des Beaux-Arts de Tôkyô, et KUME Keiichirô 久米桂一郎, Professeur à la même Ecole, qui ont autorisé et facilité la reproduction de documents conservés à l'Ecole des Beaux-Arts ; au Gokokuin 護國院 d'Ueno, à Tôkyô, temple auquel appartient l'original d'une des planches en couleurs ; enfin à M. ITÔ Chôzô 伊藤長藏, Directeur de la Grolier Society, à Kôbe, dont l'empressement et la bonne volonté ne se sont jamais démentis au cours du difficile travail de l'impression.

Ont collaboré régulièrement au premier fascicule du Hôbôgirin :

MM. WADA Tetsujô 和田徹城,
AKAMATSU Hidekage 赤松秀景,
HASUZAWA Jôjun 蓮澤成淳,
YAMADA Ryûjô 山田龍城,
KUNO Hôryû 久野芳隆,
NARITA Shôshin 成田昌信.

HÔBÔGIRIN

A



Fig. 1. La lettre a (graphie attribuée à Kôbô Daishi).

A 阿 = sk. a 𑖀, la première des 12 voyelles et des 50 lettres du *Shittan. Tc. 阿,婀,遏,曷,噁,惡,壞,安,菴,頞.— **Aperçu.**— Les lettres, c'est-à-dire les sons écrits, et les sons, c'est-à-dire les lettres prononcées, ont servi d'aliment à toutes les mystiques. La mystique de l'Inde a cultivé avec passion ce genre d'exercice, en y appliquant les dons d'observation et d'analyse phonétique qui caractérisent le génie grammatical de l'Inde. Le bouddhisme a recueilli cette tradition, l'a perpétuée, et l'a propagée dans toute l'Asie Orientale. Entre tous les sons, l'a a un rang et un rôle privilégiés ; il ouvre l'alphabet (cf. Je suis l'Alpha et l'Omega) en sk. comme dans nos langues ; il est l'articulation la plus élémentaire, formée au plus profond de la cavité buccale ; en outre, dans les écritures de l'Inde, il est inhérent à toutes les consonnes : k se lit ka, g se lit ga, etc. Il est le début, donc le principe de tous les sons ; le début, le principe s'exprime en sk. par le mot âdi, dont la première lettre est justement un a (long). Mais de plus, a est en sk. la particule négative (comme en grec : p. ex. atome, amorphe, aseptique, etc.) ; il symbolise donc aussi la négation fondamentale, celle qui porte sur la Production des Essences, qui ne naissent pas par génération spontanée, mais résultent seulement du jeu des causes ; de manière générale, il symbolise toutes les négations qui limitent le fini par rapport à l'absolu (anitya "impermanent", etc.). A est la syllabe par excellence, et la syllabe se dit en sk. akṣara "sans écoulement"; ce sera donc aussi le symbole du permanent. Combiné avec les articulations secondaires qui modifient la voyelle (allongement, nasalisation, souffle sifflé), le système de l'a devient un microcosme où un jeu savant de correspondances retrouve l'évolution universelle, dans l'ordre ascendant ou l'ordre descendant. Enfin la mystique voisine de près avec l'érotisme, et l'a doit se prêter à des interprétations d'ordre sexuel. Tous ces développements, qui ont été transportés à l'étranger par les missionnaires du bouddhisme, sont originaires de l'Inde même ; leurs équivalents s'y retrouvent aujourd'hui encore, à peine modifiés, dans les écoles du Tantrisme hindou, particulièrement florissantes au Bengale et dans le Sud de l'Inde. Le bouddhisme tibétain a, lui aussi, accordé une large place à ce type de spéculations.—**Ajigi** 阿字義, Sens de la lettre a.—*Classifications numériques.*—3 Sens : Existence, Vide, Sans-Production ; Ttt. 1796 VII : (1) La lettre sk. a est le phonème originel ; ayant une origine, c'est une Essence d'Enchaînement-causal ; c'est pourquoi on lui donne le nom d'Existence. (2) La lettre a a le sens de Sans-Production, car, comme elle dépend de Facteurs, elle n'a pas de Nature-propre ; c'est pourquoi on l'appelle Vide. (3) Le Sans-Production est le Domaine de la Réalité unique ; c'est la Voie du Milieu. (Dans ce dernier Sens, "Sans-Production" s'interprète comme une abréviation de "Sans-Production et Sans-Barrage".)—7 Sens : Esprit d'Eveil, Rubrique d'Essence, Non-dualité, Plan d'Essence, Essencité, Souveraineté, Corps d'Essence ; T. 997 IX.—10 Sens, série dressée par Kakuban 覺鑁 (1095-1143), Ajhs.—65 Sens, T. 310 LXVIII.—100 Sens, T. 997 II : Les Essences ne sont pas futures, pas passées, pas Opérantes, pas stables, n'ont pas de Nature-propre originelle,pas de Racine, etc.—*Sens dans les textes exotériques.*—Négation (sk. a, an), Sans-Production originel (sk. âdyanutpâda, ch. aji hompushô 阿字本不生, cf. *Adaianokuhana), commencement (âdi), Impermanence (anitya), Trois Joyaux, etc.—T. 223 V La Rubrique de la lettre a, c'est le Sans-Production initial de toutes les Essences. Id. T. 220 LIII, 221 IV, 222 VII.—Tt. 1509 XLVIII Le Bs., en entendant dans tout langage la lettre a, se conforme aussitôt à son Sens, qui est que toutes les Essences ont dès le commencement le caractère

de Sans-Production. En langue des Shin (Tsin) âdi signifie commencement, et anutpâda Sans-Production.—Tt. 1019 En entendant la lettre a, le Bs., par la force de ses Mérites, obtient d'entrer dans la Rubrique de la Perfection de Sapience du Domaine de l'Indiversifié, car il comprend le Sans-Production originel de toutes les Essences. Id. T. 279 LXXVI, 293 XXXI.—T. 468 I, 469 Lorsqu'on prononce la lettre a, c'est le son de l'Impermanence.—T. 187 IV En prononçant l'a, on produit le son de l'Impermanence de tous les Opérants.—T. 397 X La lettre a est la Rubrique de toutes les Essences, car elle signifie la négation, et toutes les Essences sont impermanentes.—T. 376 V L'a bref a un Sens faste, à savoir le Sens de Trois Joyaux.—T. 375 VIII L'a bref a le Sens de Trois Joyaux, parce qu'il est indestructible, comme le Diamant ; puis le Sens de Tg., parce qu'il ne s'écoule pas, comme le Tg. qui ne coule pas par les neuf Orifices, n'ayant point les neuf Orifices, ou encore parce que ce qui ne coule pas est permanent, et que le Tg. est permanent, car il n'agit point ; puis le Sens de Mérites, car les Mérites, ce sont les Trois Joyaux. —Les auteurs ch. ont souvent recours à l'a, symbole à la fois du commencement et du Sans-Production, pour illustrer leurs doctrines. Ainsi Eshi 慧思 (Sjs.) établit une correspondance entre les 42 lettres du syllabaire (*Shijûnijimon) et les 42 degrés de la carrière des Bs. (10 Résidences, 10 Conduites, 10 Déflexions, 10 Terres, Eveil Egal et Eveil Merveilleux ; cf. *Gojûnii), et les auteurs de la secte Tendai, fondée par son disciple Chiki 智顗, utilisent cette correspondance pour montrer que la Production de l'Esprit d'Eveil, qui marque le commencement de la carrière des Bs., est identique à l'Eveil Merveilleux qui en est l'aboutissement : de même que l'a est présent dans toutes les lettres et les contient toutes, en tant qu'il en est le principe, ainsi tous les degrés de la carrière sont contenus dans le premier, car "l'un est le tout et le tout est l'un". Ttt. 1716 V a : Dès la Production d'Esprit, le Bs. de la Doctrine Complète obtient le Caractère réel des Essences et possède toutes les Essences de B. ; c'est ce qu'on appelle la lettre a. Parvenu à la Terre de l'Eveil Merveilleux, il pénètre le fond de toutes les Essences ; c'est ce qu'on appelle la lettre ḍha [dernière des 42 lettres dans le classement commençant par a-ra-pa-ca-na ; cf. *Arahashana, et *Shijûnijimon].—Kichizô 吉藏, fondateur de la secte Sanron, illustre par l'a sa doctrine du Vide : Ttt. 1853 I Les Essences sont dès l'origine Sans-Production, car elles ont pour origine la lettre a et se ramènent toutes à la lettre a, qui est une Rubrique Sans-Production. C'est pourquoi le sûtra dit : Les 42 lettres se ramènent toutes à l'a.—*Sens dans les textes ésotériques*.—T. 848 II et VI, et T. 880 : La Rubrique de la lettre a, c'est le Sans-Production originel de toutes les Essences.—Ttt. 1796 VII : La lettre a est l'origine de l'enseignement de toutes les Essences. Dès qu'on ouvre la bouche, c'est le son a qui se produit ; sans le son a, aucun langage n'est possible ; c'est pourquoi on l'appelle la mère de tous les phonèmes.—Ib. XII : La lettre a est le Germe de toutes les lettres.—Ib. VII : Le Sens du Caractère réel de la Rubrique de la lettre a pénètre le Sens de toutes les Essences. Comment cela ? Toutes les Essences sont produites par des Facteurs. Tout ce qui est produit par un Facteur a un commencement, une origine ; mais si l'on Inspecte ce Facteur producteur, il est lui-même produit par des Facteurs ; et si l'on suit ces Facteurs dans leur Transformation-par-action-réciproque, quelle en est l'origine ? En Inspectant cela, on connaît l'Extrémité du Sans-Production originel. Telle est l'origine de toutes les Essences. De même qu'entendre tous les mots c'est comme entendre le son a, ainsi voir la Production de toutes les Essences c'est en voir l'Extrémité qui est le Sans-Production originel. Voir cela, c'est connaître véritablement le cœur propre des Essences ; c'est la Sapience des Sapiences.—Sjms., Kkkd. : A se glose par toutes les formes de la négation.—A est le Germe de Vairocana dans le Plan de Matrice, et le Germe-commun de tous les personnages des deux Plans (cf. Ttt. 1796 VII). Il a pour Idéal le Corps d'Essence d'Idéal de Vairocana, et la Connaissance par laquelle on le connaît est le Corps d'Essence de Connaissance de Vairocana ; le premier de ces Corps appartenant au Plan de Matrice et le second au Plan de Diamant, l'a implique la Non-dualité des deux Plans.—L'a est dit aussi "Germe de la Roue de lune" (aji gachirin shuji 阿字月輪種子) ou "Germe de la lune de la Connaissance", parce que dans l'Inspection des trois Esotériques (cf. *Sammitsu) on fait de l'a une Roue de lune, et que par l'Inspection de l'a on acquiert la Connaissance du Sans-Production originel de toutes les Essences.—Cf. aussi T. 310 XXV : "Quelle est la Rubrique d'Essence appelée Sceau de l'a (ajiin 阿字印) ? L'a est le Sceau qui marque que toutes les Essences sont créées par l'Inscience. Lorsque les Pratiques sont pleinement accomplies, c'est la lettre a qu'on atteint tout d'abord ; et l'Inscience est éteinte, car on sait qu' il n'y a rien de créé."—D'après la tradition orale, des interprétations érotiques de l'a ont eu cours dans les deux écoles és. du Japon, Tômitsu 東密 et Taimitsu 台密 ; cf. Tdjs. 21 b. Dans la première (branche dite de Tachikawa 立川流), on le faisait correspondre aux deux principes sexuels, in 陰 et yô 陽. Dans la seconde on se figurait l'a comme l'état du Substantiel où le Formel et l'Esprit se confondent, au "point unique" de l'acte sexuel, et l'on identifiait la "respiration" des organes pendant l'acte au souffle de l'Eveil originel sans commence-

ment.—**Ajikan** 阿字觀, Inspection de la lettre a (et autres pratiques tantriques se rattachant à l'a). —L'Inspection de l'a est la pratique fondamentale du tantrisme. Elle a été enseignée par la plupart des maîtres du tantrisme ch. et jap., à commencer par Zemmui 善無畏 (Śubhakarasiṁha), auquel se rattache la section du Plan de Matrice (dans ses ouvrages Ttt. 1796 et Ttt. 917).—Tt. 1665 : Un lotus blanc à huit pétales, dans un espace d'une coudée, sur lequel apparaît éclatante une lettre a de couleur claire. Introduire les deux pouces sous les huit autres doigts croisés, et faire pénétrer en soi la Sapience apaisée du Tg.—Ttt. 1796 x : La lettre a, étant la première, est l'Esprit d'Eveil. Si l'on pratique l'Application en Inspectant cette lettre, on s'identifie au Substantiel du Corps d'Essence de Vairocana. En Inspectant la Roue de cette lettre, pareille à la roue éclatante d'une queue de paon, le pratiquant s'y installe et s'installe ainsi dans l'Essence de B.—Ib. IV : On Inspecte son propre Esprit et on l'identifie au lotus à huit pétales. Le Maître dit : Le Cœur (sk. hṛdaya) est pareil à une fleur de lotus non épanouie ; ses muscles octuples sont contractés en une masse compacte, dirigée vers le haut chez l'homme, vers le bas chez la femme. Lorsqu'on commence à Inspecter ce lotus, il s'épanouit et devient une base [un socle] de lotus blanc à huit pétales. On Inspecte sur cette plateforme la lettre a ayant les [cinq] couleurs du Diamant. Puis on place dans sa tête le Roi des Cent Lumières Universelles [autrement dit Vairocana], et on l'Inspecte avec l'œil sans souillure.—Ttt. 917 : Pour entrer dans l'Inspection, le débutant doit interrompre tous les Facteurs et cesser toute occupation. Qu'il s'assoie seul en un lieu tranquille, en croisant les jambes à moitié, puis tienne ses mains fermement en position de Sceau. . . La tête droite et le regard horizontal, qu'il n'ouvre pas trop les yeux ni ne les ferme trop ; car en les ouvrant trop il risquerait d'être distrait, et en les fermant trop de tomber dans la torpeur. . .—Les détails de la méthode d'Inspection varient suivant les écoles et les maîtres. Dans la section du Plan de Diamant, on dessine la lettre a (dorée), au-dessus d'un lotus blanc à huit pétales, à l'intérieur d'une Roue de pleine lune (cercle clair sur fond foncé) ayant une coudée de diamètre (1 pied 6 pouces). Dans la section du Plan de Matrice, la Roue contenant l'a est placée sur le lotus. On suspend cette image au mur et l'on s'assied en face d'elle à une distance de 4 pieds, les jambes croisées soit à moitié (hankaza 半跏坐), soit complètement (zenkaza 全跏坐). On accomplit un rite de protection du corps (*goshimbô), on récite diverses Formules, on forme un ou plusieurs Sceaux, puis on entre dans l'Inspection. Celle-ci se divise en trois parties : (1) Inspection du son : on prononce l'a à chaque expiration et inspiration

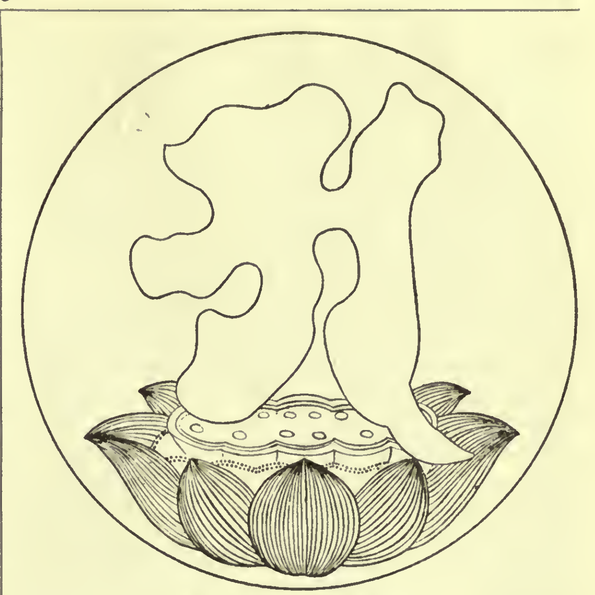


Fig. 2. Inspection de la lettre a.

(d'après Ttt. 1796 XI et Enos. XXXIX, on Inspecte dans l'inspiration la Non-Production et dans l'expiration le Non-Barrage). (2) Inspection de la lettre, c'est-à-dire, dans l'ordre de la section du Plan de Matrice : (a) Inspection du lotus, Forme de Convention correspondant au Cœur (hṛdaya) du pratiquant et à l'Idéal du Plan de Matrice ; (b) Inspection de la Roue de lune, Forme de Convention correspondant à l'Esprit (citta) du pratiquant et au Corps d'Essence de Connaissance du Plan de Diamant ; (c) Inspection de la lettre a, Germe de Vairocana en qui Idéal et Connaissance ne sont point différenciés. Dans l'école du Plan de Diamant, l'ordre est : Roue, lotus, lettre a. (3) Inspection du Caractère réel, c'est-à-dire du Sans-Production originel.—Les débutants restent devant l'image jour et nuit, matin et soir, jusqu'à ce qu'elle soit présente à leur esprit sans cesse, soit qu'ils ouvrent soit qu'ils ferment les yeux. Peu à peu elle leur apparaît de plus en plus grande, éclatante, immense ; la lune de lotus de l'a du Plan d'Essence de tout l'Espace s'identifie à la lune de lotus de l'a dans leur propre poitrine. C'est ce qu'on appelle l'état d'Application de l'a (ajiyuga 阿字瑜伽) ou d'Atteinte de l'a (ajishicchi 阿字悉地). Les pratiquants experts n'ont pas besoin d'image ; ils Inspectent l'a dans leur poitrine.—La méthode ci-dessus décrite est dite Inspection abrégée (ryakkan 略觀). On peut également Inspecter l'a en tout temps et en tout lieu, soit qu'on marche ou qu'on se tienne debout, assis, couché, etc. . . . ; c'est ce qui s'appelle Inspection développée (kôkan 廣觀).—*L'a comme Formule.*—L'a est dit "Formule unilittère de Vairocana" Ttt. 1796 VII : prononcer l'a, c'est prononcer la plus simple Formule de Vairocana.—

Il est dit également "Roi des Formules", parce qu'il peut remplacer toutes les Formules.—L'a est le Cœur de toutes les Formules ; quand il s'étale dans le Cœur du pratiquant (ajifushin 阿字布心), on dit que le Cœur devient le Cœur, ou en abrégé le Cœur du Cœur.—Quatre utilités de l'a (Ajigushiyû 阿字具四用), Ttt. 1796 VII : Dans les Formules de Tg., chaque mot, chaque nom, chaque Caractère établi réalisent pleinement l'avantage du Sens afférent. D'après la Formule de Convention : (1) L'a, qui est le premier de tous les sons, ayant le Sens de Sans-Production, a l'avantage d'apaiser les fléaux. (2) Du fait de ce Sens, il possède au complet tous les mérites sans lacune ; il a donc l'avantage d'accroître positivement. (3) Pour la même raison, il détruit d'innombrables péchés ; il a donc l'avantage de maîtriser. (4) Comme il n'y a pas une seule Essence qui soit en dehors du Sans-Production, il a l'avantage de totaliser.—Sept phrases sur les mérites de la Rubrique de l'a (Ajimon kudoku shichiku 阿字門功徳七句) : T. 848 III Dans la Rubrique des Formules, pour ce qui concerne les Pratiques des Bs., si un Bs. désire (1) voir un B., (2) lui faire offrande, (3) attester la Production de l'Esprit d'Eveil, (4) prendre part aux assemblées de Bs., (5) être utile aux Etres, (6) rechercher l'Atteinte, (7) rechercher l'Omniscience, il doit s'exercer avec zèle à cette lettre a qui est le Cœur de tous les B.—Enos. établit une correspondance entre ces sept phrases et les mérites des cinq Révolutions (cf. inf. Ajigoten), comme suit : 1re phrase, Production d'Esprit ; 2e, Pratique ; 3e, Attestation d'Eveil ; 4e, Attestation interne du Nirvâṇa ; 5e, Utilisation externe du Nirvâṇa ; 6e, Moyen du Corps ; 7e, Moyen de l'Esprit.—**Ajigoten** 阿字五轉, Cinq Révolutions de la lettre a [pour ce qui suit on a suivi principalement Bdji. 27-29].—On appelle "a à cinq points" (Goten no aji 五點の阿字) la lettre a pourvue des signes de la longue, de l'anusvâra et du visarga (âṁḥ); toutefois d'après Ttt. 1796 XIV (722 c) le "cinquième point" est âḥ, et non le groupe artificiel âṁḥ qui est imprononçable.—T. 848 III Un seul son se répand dans les quatre lieux et pénètre tous les Plans d'Essence, omniprésent comme l'Espace ; la Formule dit : a, â, aṁ, aḥ.—Ttt. 1796 XI La lettre a produit trois lettres ; soit au total quatre lettres. Ces quatre n'en forment qu'une qui est omniprésente.—Ces cinq Révolutions de l'a sont mises en correspondance avec les degrés de l'ascension de l'Esprit d'Eveil, à partir de la cause jusqu'à l'effet : au 1er des cinq Points, a, correspond la Production d'Esprit ; au 2e, â, la Pratique ; au 3e, aṁ, l'Eveil ; au 4e, aḥ, le Nirvâṇa ; au 5e, âṁḥ (ou âḥ), l'Aboutissement du Moyen. Cf. Ttt. 1796 I : (1) L'Esprit produit l'Eveil, (2) se munit de toutes les Pratiques, (3) voit le Correct Eveil Complet, (4) atteste le grand Nirvâṇa, (5) produit le Moyen. C'est ainsi que l'Esprit orne et purifie le Terrain de B. ; de la cause à l'effet, on ne s'attache qu'à l'Esprit.—D'autre part, on fait correspondre ces cinq Révolutions de l'Esprit aux "trois phrases" de T. 848 I (cf. *Sanku), comme suit : Production d'Esprit = Cause ; Pratique = Racine ; Eveil, Nirvâṇa et Moyen = Aboutissement.—Enfin l'on trouve chez Amoghavajra et chez Śubhakarasiṁha les systèmes de correspondances suivants [Bdji. 27-29] :

Système d'Amoghavajra.

Points	Révolutions	Orients	Bouddhas	Eléments (liste indienne)	Eléments (liste chinoise)	Organes (liste indienne)	Viscères (liste indienne)	Saisons	Couleurs	Formes	Notations
a	Cause (Production d'Esprit)	Centre	Vairocana	Terre	Terre	Corps	Rate	Canicule	Jaune		
â	Pratique	Est	Akṣobhya	Vide	Bois	Oeil	Foie	Printemps	Bleu		
aṁ	Attestation d'Eveil	Sud	Ratnasambhava	Feu	Feu	Oreille	Cœur	Eté	Rouge		
aḥ	Entrée (dans le Nirvâṇa)	Ouest	Amitâyus	Vent	Métal	Nez	Poumons	Automne	Noir		
âṁḥ	Moyen	Nord	Amoghasiddhi	Eau	Eau	Langue	Reins	Hiver	Blanc		
Système de Śubhakarasiṁha.											
a	Cause	Est	Akṣobhya	Terre						Carré	Tréfonds
â	Pratique	Sud	Ratnasambhava	Feu						Triangle	Mental Passionné
aṁ	Attestation	Ouest	Amida	Eau						Cercle	Mental
aḥ	Entrée	Nord	Amoghasiddhi	Vent						Demi-cercle	Cinq premières Notations
âṁḥ	Moyen (Substantiel des Plans d'Essence)	Centre	Vairocana	Vide						Sphère	Immaculée

Le *système d'Amoghavajra* fait partir les Révolutions du centre du Cercle, occupé par Vairocana qu'il établit ainsi comme principe de la Production d'Esprit, cause de toutes les Révolutions. Il se base donc sur la doctrine de "l'Immanence immédiate de la Vérité" [dans les Etres] (sokujinishin 卽事而眞), de "l'Eveil originel" (hongaku 本覺, cf. *Kaku 覺), les Révolutions étant considérées dans le sens descendant (hongakugeten 本覺下轉), de B. à Profanes. Le symbolisme des correspondances est expliqué comme suit [Bdji. 27-29] : Le B. central, Vairocana, correspond à l'élément Terre, parce que le Vajrasattva immanent dans tous les Etres (et dont procède la Production d'Esprit) est la Nature Substantielle qui produit les B., de même que la terre est la base qui soutient et maintient le Substantiel propre de tous les Etres. (2) Akṣobhya correspond à la Pratique, parce que chaque Pratique de Cercle (maṇḍala) est l'Absolu, toutes les Pratiques étant fournies dans une seule Pratique et cette immanence de l'Absolu étant signifiée par le nom d'Akṣobhya "l'Immobile." Akṣobhya correspond au Vide parce que, comme l'espace, il contient tous les Etres. On l'appelle aussi [c'est-à-dire qu'on l'identifie au B. du Plan de Matrice nommé] Hampe de Joyau (Hôdô 寶幢, sk. Ratnaketu), parce que toutes les Pratiques sont fermement plantées dans l'Absolu, comme des hampes. (3) Ratnasambhava, qui représente l'Attestation d'Eveil, correspond au Feu, parce que la Connaissance de la Nature Egale et Absolue des Essences brûle, comme le feu, l'erreur de la différenciation des choses et de l'Esprit. On l'appelle aussi Roi de la Fleur épanouie (Kaifukeô 開敷華王, sk. Saṁkusumitapuṣparâja), l'Eveil étant comparé à une fleur épanouie. (4) La correspondance d'Amitâyus à l'Entrée dans le Nirvâṇa et au Vent s'explique par allusion à sa voix enseignant l'Essence, qui, pareille au vent, renverse les Passions et produit l'Atteinte de l'Eveil. (5) Amoghasiddhi correspond à l'accomplissement du Moyen et à l'Eau, parce qu'il préside à la section des Actes (sk. Karma, cf. *Gobu 五部) du Plan de Diamant, et que la Connaissance productrice d'Actes (cf. *Chi 智), ou Plénitude de la Connaissance du Moyen, est pareille à l'eau qui épouse la forme, carrée ou ronde, du récipient. Son nom, "Atteinte du Non-Vide", implique que la Connaissance du Moyen, permettant d'enseigner l'Essence pour le bénéfice des Etres, n'est point vide ou vaine. On l'appelle aussi Son de Tonnerre du Tambour céleste (Tenkuraion 天鼓雷音, sk. Divyadundubhimeghanirghoṣa) [sur les cinq B. des deux Plans, cf. *Butsu].—Dans le *système de Śubhakarasiṁha*, les Révolutions partent d'Akṣobhya à l'Est pour remonter au Vairocana central, qui représente non la Production initiale mais le Moyen final. Contrairement à celui d'Amoghavajra, ce système s'inspire donc de la doctrine de "l'Eveil initial produit par la Pratique" (shikaku 始覺, cf. *Kaku 覺), les Révolutions étant considérées dans le sens ascendant, de Profanes à B. Le symbolisme des correspondances diffère aussi de celui d'Amoghavajra : (1) la Terre correspond à l'Est qui est l'orientation du Printemps, parce que cette saison est la première, comme la Révolution de Production d'Esprit ; (2) le Feu, à la Pratique, parce que toutes les Pratiques innombrables doivent être claires et distinctes comme le feu ; (3) l'Eau à l'Attestation, parce que grâce à celle-ci l'Esprit devient pur comme l'eau ; (4) le Vent à l'Entrée, parce qu'il est destructeur et extincteur comme le Nirvâṇa ; (5) le Vide, au Centre, à l'accomplissement du Moyen, parce que le centre participe des quatre orients sans tomber d'un côté unique—comme le Moyen.—**Ajitaidai** 阿字體大, la lettre a comme Elément de Substantiel de toutes les Essences, doctrine de l'école Taimitsu, opposée à la doctrine de l'école Tômitsu dite Rokudaitaidai 六大體大, les six Eléments comme Elément de Substantiel de toutes les Essences ; cette dernière doctrine, élaborée par Kôbô Daishi, ne paraît pas s'accorder avec les données des textes canoniques du tantrisme ch. Cf. *Dai 大.—**Ajinaigeshô** 阿字內外聲, son interne et externe de l'a, le second étant une manifestation du premier. Ttt. 1796 XVII : A est interne et externe ; même s'il n'y a pas de son externe, on ne peut être sans le son interne de l'a. Ce son interne est appelé l'a dans la gorge.

A 阿=sk. â 𑖁, une des 12 voyelles et des 50 lettres du *Shittan ; second des "cinq Points de l'a", (cf. *A, Ajigoten), appelé "a long," chôa 長阿.—Interprétations : T. 880 L'â est l'apaisement de toutes les Essences (sk. âraṇya, d'après Meikaku 明覺, savant jap. du XI[e] siècle, cité Bdji. 2).—T. 468 I, 469 En prononçant l'â, on expulse le Soi (sk. âtman).—T. 187 IV En prononçant l'â, on est utile à soi et aux autres (sk. âtmaparahita ?).—Ttt. 1796 X L'â est le second phonème ; il a le Sens de Vide, parce qu'il est Sans-Production comme le Vide (sk. âkâśa ?).—T. 376 V, 375 VIII (Mahâparinirvâṇasûtra) donnent les interprétations suivantes : Saint (shôja 聖者, sk. ârya), Maître (ajari 阿闍梨, sk. âcârya), Conduite réglée (seido 制度, sk. âcâra), d'après un Saint (eshônin 依聖人, sk. ârya-âśraya ?), enseignement (kyôkai 敎誨).—Ttt. 1796 X La seconde lettre, qui est longue, c'est la Concentration de Diamant.

ABAN 阿鑁=sk. avaṁ. Une des principales Formules mystiques, qui contient le Germe de Vairocana dans le Plan de Matrice (a) et dans le Plan de Diamant (vaṁ) Hizk.—Cf. *Ban 鑁.

ABANRANKANKEN 阿鑁覽唅欠=sk. avaṁraṁhaṁkhaṁ. Formule employée par toutes les branches de la secte Shingon dans les occasions les

plus solennelles. C'est une des trois Formules de Vairocana sous son aspect de Corps d'Essence. Elle contient les Germes propres des cinq Eléments (cf. *Abarakakya) qui forment le Substantiel de Vairocana. Elle se rencontre dans Tt. 906, Tt. 853 I, etc. Suivant Tt. 906 il y a trois classes d'Atteintes mystiques, et cette formule en est la plus élevée; les deux autres sont *Abiraunken=sk. avirahûṁkhaṁ et *Arahashana=sk. arapacana.

ABARAKAKYA 阿縛囉訶佉=sk. avarahakha. Formule qui réunit les Germes propres des cinq Eléments: a=terre, va=eau, ra=feu, ha=vent, kha=espace Ttt. 1796 I. La tradition jap. en fait une des Formules de Vairocana Hmjr. 23.

ABATSUDOROSHAKUNA 阿跋度路柘那=sk.? —Tt. 1505 I td. fuyôgo 不要語 "mots indésirables"; ce terme est appliqué aux "paroles inopportunes, sans vérité, dépourvues de sens". (Peut-être sk. aprayojana ?)

ABATSUMARA 阿跋摩羅, ou ahamara 阿波摩羅 (T. 410 I; cf. Ttt. 2128 XIX qui corrige en Abasamara 阿跛娑 [corr. pour ba 婆] 麼囉 et td. "démon cruel"), abamara 阿婆魔羅, T. 374 XI=sk. apasmâra, p. apamâra; tib. brjed byed "faire oublier". Td. samô 作忘 "faire oublier" Mvy. 4762 (démon), et koṅun 昏暈 "coup de sang, vertige" Mvy. 9508 (maladie). Ttt. 2128 XXVI l'interprète par mukeman 無華鬘 "sans guirlande de fleurs" qui suppose une forme erronée apamâla (cf. p. apamâra), mais le traduit par "fou, folie". Le sens réel du mot est "épilepsie"; apasmâra est à la fois la maladie et le démon qui la cause. Cf. T. 262 VII; cm. Ttt. 1718 donne à ce démon la couleur bleue; un autre cm. Ttt. 1721 XII lui attribue l'apparence d'une ombre (cf. Mvy. 4763 châyâ "ombre" à la suite d'apasmâra) et mentionne aussi une td. mugai 無鎧 "sans cuirasse" née sans doute d'une tc. invertie abatsurama, rétablie en sk. avarma; mais il traduit lui-même le nom par tenkinki 轉筋鬼 "démon qui tord les tendons". Le Laṅkâvatârasûtra (éd. Nanjô 262) nomme aussi la femelle: Apasmârî.

ABATTARA 阿跋多羅=sk. avatâra. Ttt. 1789 I td. mujô 無上 "sans supérieur" et nyû 入 "entrer": confusion évidente de sk. anuttara et avatâra.

ABAYÔKARA 阿婆孕迦羅=sk. Abhayaṁkara. Td. rifui 離怖畏 "sans peur". Nom d'un Tg.; T. 1312 Il préside, avec d'autres Tg., à la distribution de nourriture en faveur des Trépassés, rite fondé sur ce texte même; dans ce rite il siège au Nord où il occupe la place de Śâkyamuni.

ABI 阿鼻, abishi 阿鼻旨=sk. p. Avîci; tib. mnar med.—Td. muken 無間 "sans intervalle", i.e. sans intermission.—L'enfer type, situé au plus profond du monde infernal. Tt. 1558 XI (=K. Lav. III, 148) donne deux explications du nom: (1) Il n'y a pas dans cet enfer intermission (vîci) de la souffrance, qui s'interrompt dans les autres enfers; (2) il ne s'y trouve pas d'état agréable (vîci), alors que dans les autres enfers on admet des sensations agréables de Coulée.—Pour la géographie de l'Avîci, cf. Saddharmasmṛtyupasthânasûtra cité ap. Śikṣâsamuccaya 70.—La véritable étymologie du nom semble être avîcî (sous-entendu diś "la région vers en bas", avec l'idée de la tête en avant, latin praeceps), féminin de l'adjectif avâñc "dirigé vers en bas", formé sur l'analogie de pratîcî "région vers l'Ouest", masc. pratyañc, de udîcî "région d'en haut", i.e. du Nord, masc. udañc;—la forme grammaticale est avâcî. Quant aux sens assignés à vîci par les interprètes bouddhistes, "état agréable" et "intermission", ils ne sont constatés jusqu'ici que dans les lexiques (respect. sukha et avakâśa).—Cf *Abô et *Jigoku.

ABIBACCHI 阿毘跋致 Ttt. 2128 XV, ou 阿鞞跋致 Tt. 1509 XXVII, LXXIII=sk. avivarti (?) "Sans-Régression". Autre tc. ayuiocchi 阿惟越致 T. 310 CXII, Tt. 1521 IV.—Td. *Futai 不退, q. v.

ABIDATSUMA 阿毘 (ou ～鼻) 達磨 (anc. éc. abidon 阿毘曇, abr. bidon 毘曇, cf. Ttt. 1851 I) =sk. abhidharma, p. abhidhamma; tib. čos mṅon pa "loi manifestée."—Td. anc. éc.: shôhô 勝法 "loi suprême," daihô 大法 "grande loi" (Ttt. 2145 X, Tt. 1507), muhihô 無比法 "loi incomparable" (Tt. 1507, Ttt. 1851 I qui interprète: a négation + bhi "comparer" + dharma "loi"); nouv. éc.: taihô 對法 "loi en face".—7 interprétations Ttt. 1733 I: (1) taihô 對法 "loi en face" (gloses taikô 對向 "dirigeant vers le Nirvâṇa," taikan 對觀 "en face du N. par Inspection"), (2) sûhô 數法 "loi par énumérations", (3) bukuhô 伏法 "loi de subjugation", (4) tsûhô 通法 "loi de pénétration" (par approfondissement), (5) muhihô 無比法 " loi incomparable", (6) daihô 大法 "grande loi", (7) shakuhô 釋法 "loi explicative". Références scripturales pour chacun de ces sens.—4 interprétations Ttt. 2122 II=supra (1)-(4).—36 interprétations dans cm. au Kośa de Jintai 神泰 Krs. I; cf. aussi cm. sk. de Yaśomitra, p. 12.—Définition Tt. 1558 I (=K. Lav. I, 3-4): L'Abhidharma, c'est la Sapience immaculée, avec son escorte...et c'est encore toute Sapience, et tout traité qui mène à la Sapience immaculée.—L'enseignement du B. s'établit à trois points de vue: Défenses [moralité] (adhiśîlam), Esprit (adhicittam) et Sapience (adhiprajñam); ce dernier est le plus élevé, c'est celui où se place l'Abhidharma. —Le corps de doctrines compris sous ce nom et les problèmes qui se posent à son sujet seront traités

dans une partie ultérieure du dictionnaire, à propos des livres qui l'exposent et qui sont désignés sous le même nom.

ABIMOKUTEI 阿毘目底, tc. d'un mot sk. hypothétique qui serait abhimukti, et qui est td. par shinge 信解 "conviction" Ttt. 1796 III. Il n'est pas douteux qu'il s'agit d'une lecture fautive du sk. adhimukti.

‡ABIMOKYA ou abimokukya 阿比 (ou ～毘) 目佉, tc. du sk. abhimukha (°ī) "Droit-en-face", 6e des 10 Terres de Bs.—Td. genzen 現前 "actuelle". —Cf. *Ji "Terre".—Nom d'un Sceau T. 848 IV.

ABIRAUNKEN 阿尾囉吽欠 Tt. 861, ou 阿味囉 㖕欠 T. 848 III, Ttt. 1796 XI, 阿毘羅吽劔 T. 1273, 阿鼻羅吽欠 Hizk.=sk. avirahûṁkhaṁ. Une des grandes Formules de la secte Shingon. Proprement c'est une des Formules de Vairocana dans le Plan de Matrice, mais on l'emploie aussi comme Charme de tous les B. Dans T. 848 III Vairocana enseigne cette Formule en vue de subjuguer les quatre Mâra et de sortir des six Destinations ; mais la première syllabe dans ce texte est âḥ au lieu de a : c'est d'après la tradition de Kôbô Daishi que la substitution d'un a initial a été admise au Japon. Ttt. 1796 ad loc. donne l'interprétation de chacune de ces syllabes. D'autre part Ssjg. de Kôbô Daishi les met en rapport avec les cinq Eléments, les cinq Sapiences et les cinq B.—Cf. *Abanrankanken, *Arahashana.

ABISAMBUTSUDA 阿毘三佛陀, ou abr. abisambutsu 阿毘三佛 Tt. 1509 XXXVIII, ou ayuisambutsu 阿惟三佛 T. 221=sk. abhisambuddha; tib. mṅon par rjogs par saṅs rgyas. Gog. III td. gentôgaku 現等覺 "qui a l'Eveil actuel et Egal" et observe que ce terme a pour synonyme celui de jôshibutsu 成至佛 "B. accompli et parfait" employé dans T. 226.—Cf. *Bodai.

ABISHA 阿尾奢 (ou 阿尾捨, 阿尾舍, 阿尾賒, 阿毘舍)=sk. âveśa. Td. hennyû 遍入 "entrée".— C'est l'entrée d'un dieu ou d'un démon dans un médium, autrement dit la possession. Plusieurs textes és. décrivent en détail ce phénomène, notamment T. 1277 spécialement consacré à l'âveśa : "Méthode d'âveśa enseignée par le dieu Maheśvara et de prompte efficacité." Maheśvara s'adresse à Nârâyaṇa : "Si l'on veut connaître les choses de l'avenir, il faut choisir quatre ou cinq garçonnets (dônan 童男, sk. baṭu) ou fillettes (dônyo 童女, sk. kumârî) âgés de sept à huit ans, sans cicatrice ni marque au visage, ayant l'oreille fine et l'intelligence éveillée. On les soumet à une diète frugale pendant trois jours au moins ou une semaine ; puis, quand un jour propice a été choisi pour la cérémonie, Puṣya, Abhijit etc., on les baigne, on les enduit d'encens, on leur passe des vêtements purs, on leur met du camphre dans la bouche. Devant le récitant chargé des Formules, assis face à l'Est, on place l'enfant debout sur un petit autel de santal blanc enduit d'encens, d'une coudée environ, et on répand des fleurs. Le récitant brûle de l'encens de Parthie dans un chaudron à eau lustrale, il prononce la Formule du grand Sceau en accomplissant sept fois la Bénédiction. On fait monter la vapeur d'encens vers les mains de la fillette, qui s'en couvre le visage, pendant que le récitant accomplit encore sept fois la Bénédiction avec des fleurs rouges... Bientôt l'enfant se met à trembler ; c'est la marque de la possession. Il faut alors se hâter de l'interroger sur les bonheurs ou les malheurs futurs"—et aussi du passé et du présent, d'après les autres textes : T. 867 II, Tt. 1199, Tt. 1202, Tt. 895 II (qui appelle cette cérémonie hashina 鉢私那 =sk. praśna "interrogation" ?). Ttt. 2061 I rapporte que Vajrabodhi, au palais impérial de Chine, "lia par ses Charmes deux fillettes de sept ans qui se trouvèrent possédées par des princesses défuntes." Des pratiques analogues sont encore très répandues en Chine et en Annam ; les médiums, quel que soit leur âge, continuent à être désignés comme "le garçonnet" et "la fillette". Au Japon, les médiums sont appelés yorimashi 託人, ou miko 巫女, ou kuchiyose 口寄.

ABISHARA 阿毘遮羅=sk. abhicara (ou °câra). Td. shitsugyô 疾行 "rapide". T. 721 XVI : C'est la quinzième des trente-six classes de Trépassés qui habitent le monde des Trépassés (l'autre catégorie habite le monde des hommes). Cf. *Gaki.

ABISHAROKA 阿毘遮嚕迦 T. 893, Tt. 1056 et 1216, ou 阿毘柘嚕迦 T. 952, 褒毘柘嚕迦 T. 951, abisharaka 阿毘遮羅迦 T. 849, abisara 阿尾左囉 Tt. 1194=sk. abhicaruka (ou °câruka); tib. drag chul spyod "pratique terrible". Td. gôbuku 降伏, jôbuku 調伏 "dompter".—Exorcisme.—Nom d'une classe d'exorcismes et de libations destinés à subjuguer les Etres.—Cf. *Goma.

ABISHIDO 阿毘私度=sk. abhijit; Mvy. 3207 tib. byi bźiṅ, ch. nyo 女. Nom d'une mansion lunaire. T. 1300 II Quand on naît au temps où la lune quitte la mansion nyo, on a beaucoup d'honneurs. La tc. n'est donnée que par Sgsk. II.—Cf. *Shuku.

ABÔ 阿傍, ou 阿防, 阿坊. Geôliers infernaux. Leur nom a l'apparence d'une transcription, mais l'original n'en est pas connu. On peut suggérer le sk. avâñc, avâk "la tête en bas", position qui est celle des êtres infernaux ; cf. le nom de l'enfer Avîci. Td. fugun 不群 "pas foule", fondée sans doute sur

une fausse étymologie avarga. Le nom est parfois réduit à bô 旁, p. ex. T. 42. On le trouve aussi, mais seulement dans la littérature jap., combiné avec le mot Râkṣasa en Abôrasetsu 阿防羅刹; la forme Bôra 訪羅 qui se lit dans un sûtra apocryphe Jizôbosatsuhosshinnenjûôkyô 地藏菩薩法身因緣十王經 semble en être une abréviation. Le terme Abô paraît déjà dans le Vinaya des Mahîśâsaka T. 1421 XXVIII: "tous les ministres de l'enfer, Abô en tête". D'après T. 741 ils ont une tête et des pieds de bœuf, sont forts à renverser des montagnes, et portent des fourches d'acier; c'est eux qui amènent les damnés devant Yama. D'après Ttt. 2121 XLIX citant un sûtra perdu, ils sont au nombre d'un million, soumis à l'autorité de Vaiśravaṇa, et ils portent deux cornes. T. 202 XIII: Abô à têtes de mouton, de cerf, de lièvre, et d'autres animaux; Ttt. 2122 LXXXIV: Abô à tête de bœuf. —Cf. *Abi.

‡ABOKYA 阿穆佉=sk. amogha, td. fukû 不空 "non vide" (au sens de "non vain"). Epithète qui figure en composition dans un grand nombre de noms de divinités és., p. ex. Amoghapâśa, Amoghasiddhi (*Fukûkensaku 不空羂索, *Fukûjôju 不空成就, q. v.). Elle est associée au nom de Vairocana dans la célèbre Formule dite Kômyôshingon 光明眞言 T. 1002 (cf. T. 1092 XXVII): Oṁ Amogha Vairocana mahâmudra maṇipadma jvâla pravartaya hûṁ.—Autre tc. amokukya 阿目佉 dans le nom du fameux traducteur Amoghavajra.

ABUDA 頞部陀 (ou 頞浮陀, 安浮陀), ou abudon 阿部曇 (遏曇部)=sk. arbuda, p. abbuda; tib. čhu bur čan "qui a une maladie éruptive". Td. hô 皰, shumotsu 腫物 "tumeur, cloque". Nom d'un Enfer. T. 24 IV et 25 IV: C'est le premier des dix Enfers; on l'appelle abuda parce que les corps des habitants de ces Enfers sont comme des bulles. T. I XIX (le Dîrghâgama auquel se rattachent les deux textes précités) donne aussi une liste de 10 Enfers; le premier y est appelé kôun 厚雲 "épais nuages", parce que le corps des Etres y est pareil à d'épais nuages (cette interprétation ramène sans doute la tc. abuda au sk. ambuda "nuage"). Ttt. 1505 II le nomme comme un des 3 Enfers froids et le traduit par sokki 卒起 "produit soudainement". Tt. 1509 XVI en fait un des 8 Enfers froids: Il y souffle un vent empoisonné et glacial qui fend la peau des damnés, fait tomber leurs cheveux, déchire leurs tendons et leurs chairs, brûle leurs os et consume leur moelle. Tt. 1558 XI en fait aussi le premier des 8 Enfers froids; cm. Ttt. 1821 XI dit qu'on l'appelle "cloque" parce que le froid produit des cloques sur le corps des damnés. Id. Ttt. 1579 IV. En jap. le mot abata, altération du sk. arbuda, désigne un visage marqué de petite vérole.—Cf. *Jigoku.

ABUDON 頞部曇 (ou 阿部曇,遏蒱曇,遏部曇 etc.) =sk. arbuda, le second des cinq états du fœtus. —Cf. *Tai 胎.

ABUKANA 阿浮呵 (ou 訶) 那.—Ttt. 1805 II a td. konyûshû 呼入衆 "appeler à entrer dans l'assemblée". Bns. II a cité Keds. p. 46 donne la même td. et ajoute: C'est une pratique pour éliminer les péchés.—Cf. p. abbhâna qui pourrait supposer sk. âhvâna "appeler à soi"; abbhâna en p. désigne le rappel, dans l'intérieur de la communauté d'un moine mis en pénitence.

ADAIANOKUHANA 阿提阿耨波奈=sk. âdyanutpadâ ou °panna, td. hompushô 本不生 "Sans-Production originel" Tt. 1509 XXVII. Un des Sens de la lettre a.—Cf. *A (Ajigi).

ADAIMOKUTAKA 阿提目多加 [ou ～伽] (corr. Ttt. 2128 XII en ajimokutokka 阿地目得迦)=sk. atimuktaka (?). Td. zenshiike 善思夷華, koshôshi 苣蕂子, ryûshike 龍舐華 "sésame" (?) Ttt. 2131 VIII; d'après cet ouvrage, l'atimuktaka ressemble au chanvre, avec des fleurs rouges, des feuilles bleues; on en tire de l'huile et du parfum. (Observer que les noms botaniques donnés par P. W. pour l'atimuktaka sont tout différents: Diospyros Glutinosa, ou Dalbergia Ougeinensis, ou Gaertnera Racemosa.— Mais cf. Laufer, Sino-Iranica 290, qui rétablit adhimuktaka [?] et l'explique par "sésame".)

ADANA 阿陀那=sk. âdâna; tib. len pa.— Attribution-personnelle.—Td. shûji 執持 "prendre et maintenir" Tt. 1593 I, 1594 I etc.; muge 無解 "sans Libération" Ttt. 1851 III etc.—Nom donné à une des Notations, la 7e ou la 8e.—Tt. 1594 I: Cette Notation [âlaya] porte aussi le nom d'âdâna; à ce sujet la Tradition (Âgama) est comme il est dit dans le Sandhinirmocanasûtra [T. 676 I]: La Notation âdâna, très profonde et subtile, [évolue avec] tous les Germes comme un Courant. Mais à des ignorants je ne donne pas d'explication sur ce sujet; je crains en effet qu'ils ne l'Imaginent pour en faire un Soi.— Pourquoi cette Notation [âlaya] reçoit-elle aussi le nom d'âdâna? C'est parce qu'elle maintient et s'attribue tous les Organes du Formel, et parce qu'elle est l'appui de la Prise de tous les Substantiels-propres. Pourquoi? Les Organes du Formel, parce qu'il sont maintenus et appropriés par elle, ne se perdent ni se détruisent; jusqu'à la fin de la vie ils font leur Révolution à sa suite. Et de plus, lors du Passage-d'existence, c'est elle qui prend la nouvelle Existence et qui maintient ainsi le Substantiel-propre.—Cf. aussi Tt. 1585 III.—On a beaucoup discuté en Chine sur le rang de l'âdâna dans

l'énumération des Notations. En gros, on peut dire que les maîtres des écoles anciennes, Daśabhûmi, Mahâyânasamparigraha, Tendai, l'ont compté comme la septième, tandis que l'école nouvelle, à dater de Genjô, le compte pour la huitième.—*Anc. éc.*—Ttt. 1851 III énumère huit désignations de l'âdâna : (1) Inscience ; (2) Notation d'Acte ; (3) Notation de Révolution ; (4) Notation d'Actualisation ; (5) Notation [d'Obstruction] de Connaissance ; (6) Notation de Série ; (7) Notation Fictive ; (8) Notation de Prise. Le nom de Notation Fictive suffit à montrer que la qualité de réel est réservée ici à la huitième. Cette doctrine est d'accord avec la version du Mah° samparigraha par Paramârtha.—Le fondateur du Tendai se rattache à cette école : Ttt. 1716 V c, 1777 V.—*Nouv. éc.*—Cf. Tt. 1579 LXXVI ; Tt. 1594 I. Ici le septième rang des Notations est occupé par le Mental Passionné (sk. kliṣṭamanas) ; l'âdâna se confond avec l'âlaya et occupe le huitième rang. T. 676 I : Cette Notation est aussi appelée âdâna, parce qu'elle suit le corps et le maintient. Elle est aussi appelée âlaya, parce qu'elle saisit le corps et y est emmagasinée, et partage avec lui sécurité et danger.—Cf. *Araya, *Amara, *Shiki.

ADARA 阿駄囉 (ou 阿陀囉)=sk. âdara ; tib. gus "respect". Td. gasshô 合掌 "joindre les mains" Ttt. 1796 XIII, ou sakyô 作敬 "faire une salutation respectueuse" Mvy. 1764. Ttt. 1796 XIII donne une liste de douze Sceaux consistant à joindre les mains ; le 6e, le 11e, le 12e sont dits Adara. Cf. *In 印.

AENTEIKARA 阿剡底訶羅=sk. ?—Nom d'un démon, td. shokukashoshô 食火所燒 "brûlé par le feu qu'il mange" T. 984 I cité Keds. 13 [S. XXVII, VII, 45 b, donne kotsu 欵 pour en 剡].

AGANÔ 阿伽曩=sk. aghana[ṁ] ; td. mukô 無厚 "non épais". Nom d'un éclair à l'Est T. 1402.

‡AGIBIKA 阿耆毘伽=sk. âjîvika ; td. *Jamyô 邪命 "vie perverse", q. v.

AGINI 阿耆尼, ou Ttt. 2131 VI agini 惡祁尼=sk. Agni ; td. *katen 火天 "dieu du feu" ; le second des douze grands dieux du brahmanisme (*Jûniten) adoptés par le bouddhisme Ttt. 1297 (qui est un rituel d'offrande à ces Douze Dieux).—Le bouddhisme lui accorde une place dans l'Es. : il est placé dans la Cour (ou section) de Diamant extérieure de chacun des deux Cercles (de Diamant et de Matrice). T. 848 I et cm. Ttt. 1796 V : Il est figuré dans les flammes avec trois marques de cendre sur le front et sur les deux bras (comme le font les brahmanes avec leurs trois doigts, ajoute le cm.) ; il est de couleur rouge foncé, tient sur son cœur un triangle ; sa tête est entourée d'une auréole ronde, et ses attributs sont le rosaire et le flacon. Vairocana se manifeste sous cette forme pour attirer les brahmanes du Veda, adorateurs du feu.—Sa Formule est : Namo Agnaye svâhâ Ttt. 1295, etc. Actuellement dans le Cercle de Diamant il a pour attributs le bâton d'ascète et le triangle (dit Roue de feu triangulaire sankakukarin 三角火輪) ; dans le Cercle de Matrice (et dans la Série des Douze Dieux), il est figuré comme un ascète entouré de flammes avec quatre bras (et non deux) : une des mains droites tient un triangle devant la poitrine, l'autre, dressée, tient un rosaire ; une des mains gauches tient le flacon kuṇḍî devant les pieds, l'autre élève le bâton dit "bâton d'ascète" en forme de massue (cette tradition est celle d'Amoghavajra Tt. 908). Cf. Bbkw. 418, 440, 673.—Il est assisté d'une reine en titre et d'une concubine royale Hizk. II.—Ttt. 2131 VI donne pour son nom de famille une tc. ‡Sakiritayani 些利吉多耶尼 qui semble correspondre à un patronymique du type Saukṛtyâyani.—Cf. *Katen.

AHADANA 阿波陀那=sk. avadâna ; td. hiyu 譬喩 "comparaison", shutsuyô 出曜 "faire sortir la lumière". Nom d'un genre littéraire où l'Acte présent d'un personnage est rapporté par comparaison à un épisode de son passé.—Cf. la seconde partie du dictionnaire.

AHAE 阿波會 Gog. III, Ttt. 2131 I, ou ahae 阿波諭 T. I, T. 226 II, ahara 阿波羅 T. 23 IV, ahagô 阿陂盧 T. 226 III, ahagôshu 阿陂亘羞 (ou 須) ib. VIII, aekara 阿衛貨羅 T. 23 VI, aegôshu 阿會亘脩 Gog. III, abasairasha 阿婆嚹羅遮 Tt. 1505 II, tc. partielles ou totales du sk. âbhâsvara, p. âbhassara ; tib. 'od gsal "éclat de lumière".—Resplendissant.—Td. kôonten 光音天 "Dieux dont la voix (svara) est lumière (âbhâ)" (anc. éc. ; les auteurs ch. expliquent que la lumière émanant de leur bouche leur tient lieu de langage Ttt. 2121 I, 2131 II, 2035 XXXI), ou gokkôjôten 極光淨天 "Dieux purs de splendeur extrême" (nouv. éc.). La td. de l'anc. éc. repose sur une analyse fantaisiste de l'original ; en réalité le nom est dérivé du verbe âbhâs "briller" avec le suffixe d'adjectif °vara ; les interprètes se sont plu à y retrouver le mot svara "son" comme dans le cas d'Avalokiteśvara (cf. *Kannon).—On les place en général dans le troisième ciel, le plus élevé, de la deuxième Extase dans le Plan du Formel Mvy. 3092, qui suit le Kośa Tt. 1558 VIII (=K. Lav. III, 2). Cependant T. 23 IV les met au neuvième ciel du Plan de Formel qui, ici, ne comporte pas de division en Extases.—Leur caractéristique c'est qu'ils ont même corps, mais sont divers de Connotation Mvy. 2291 ; Tt. 1558 VIII (=K. Lav. III, 19-20) ; T.125 XXXIII. Leur corps a une taille de 8 Lieues et leur vie une durée de 8 Périodes Tt. 1558 XI (=K. Lav. III, 171, 174).—Parfois leur nom s'emploie pour désigner tout

l'ensemble des Dieux de la deuxième Extase, p. ex. Tt. 1558 VIII (=K. Lav. III, 19), Ttt. 2121 I. Cette Extase est la limite de la destruction par le feu ; tout ce qui est au-dessous est brûlé par l'incendie cosmique Tt. 1558 XII (=K. Lav. III, 215 ; aussi ib. VIII=K. Lav. III, 20).—C'est donc dans le ciel des Resplendissants que viennent renaître les Etres à la fin de chaque Période ; c'est lui aussi qu'ils quittent au commencement de la Période suivante pour aller renaître dans les mondes inférieurs.—Mais ce ciel est sujet à la destruction par l'eau Tt. 1558 XII (=K. Lav. III, 215).—L'Ekottarâgama T. 125 XXXIV (=Aṅg. Nik. VII 62 Suriya, où cet épisode manque) conte comment, au début d'une Période, les Dieux Resplendissants (qui dans leur ciel, ajoutent d'autres textes, se nourrissaient de pensée, ou de joie) descendent dans le Jambudvîpa pour y manger la graisse de la terre ; ceux d'entre eux qui en mangent beaucoup perdent leur luminosité, et les Pieds de



Fig. 3. Dieux Resplendissants.

Magie qui leur permettaient de voler dans les airs ; leur corps se solidifie, ils ne peuvent regagner leur ciel et deviennent des hommes et des femmes ; ils sont réprimandés par les autres, qui ont pu remonter au ciel, et ils construisent des maisons pour se cacher : c'est l'origine des habitations humaines.—Ce mythe se retrouve, avec des variantes, dans un grand nombre de textes (cf. O. Franke, Dîghanikâya 273 n. 1) : en pali, dans l'Agaññasutta du Dîg. Nik. XXVII (=Dîrghâgama T. 1 VI et td. parallèle T. 10 II ; aussi T. 1 XXII et td. parallèles T. 23 VI, 24 X, 25 X) ; en sk., dans le Mahâvastu I, 338-348 ; en ch. (cf. Beal, Catena 109-112), en dehors des Âgama précités, dans le Madhyama T. 26 XXXIX, dans Ttt. 2121 I, etc. ; en tib., dans l'Abhiniṣkramaṇasûtra, Kanjur, Mdo XXVI 161 (td. Csoma, JASB, II, 385) ; aussi Rockhill, Life 2. M. S. Lévi en a retrouvé des fragments dans une version koutchéenne.—Daus l'és., les Dieux Resplendissants sont figurés au nord de la Section de Diamant extérieure du Plan de Matrice ; ils sont assis sur une natte, flanqués de deux assistants, et tiennent dans la main droite un bouton de lotus.—Cf. *Bon, *Shikikai.

AHAMANAABA 阿波摩那阿婆 Tt. 1505 II, ou ahamana 阿波摩那 Kog. IV, hamana 波摩那 ib., ahatsuramanaba 阿鉢羅摩那婆 Gog. III, ôhamana 盧波摩那 T. 224 II, Ttt. 2131 IV, ôha 盧波 Kog. IV, aharana 阿波羅那 T. 23 IV=sk. apramâṇâbha, p. appamânâbha ; Mvy. 3091 tib. chad med 'od ; ch. muryôkô 無量光 "lumière incommensurable".—Nom de Dieux du Plan de Formel, placés dans le deuxième ciel de la deuxième Extase.—Cf. *Shikikai.

‡AHAMATSURIKA 阿波末利加, ou abamakka 阿婆末加 T. 1092, ahamaraga 阿波麼羅誐 Bzm.= sk. apâmârga, nom d'une plante, Achryanthes Aspera. T. 1060 on l'emploie pour expulser les fœtus morts ; td. goshitsusô 牛膝草.

AHANDARA 阿槃陀羅=sk. avântara "à l'intérieur des limites". Ssk. VIII b td. *kekkai 結界 (q.v.) "limites fixées".

AHARARA 阿波羅羅, ou Ttt. 2087 III aharara 阿波邏羅, T. 155 II aharari 阿波羅利, Tt. 2042 I ahaha 阿波波, etc.=sk. p. Apalâla ; tib. sog ma med "sans paille". Td. mumyô 無苗 "sans pousse", mutôkan 無稻竿 "sans paille", muru 無留 "sans reste" ; Mvy. 3273 furukokue 不留穀衣 "qui ne laisse ni céréales ni vêtements".—Ttt. 2087 III Nom d'un roi-Dragon qui habitait dans un étang localisé aux sources du Svat ; du temps du B. Kâśyapa, il était né dans la condition d'homme sous le nom de Kyôgi 兢 (var. 殑) 祇 [=sk. Gâṅgi], et par ses artifices magiques empêchait les mauvais démons de déchaîner des orages. Les gens du pays lui offraient des céréales en hommage de reconnaissance. Mais un jour ils cessèrent, et Gâṅgi irrité se transforma en Dragon venimeux ; il fit vœu de ruiner les moissons par des orages violents ; il reçut alors le nom d'Apalâla. Pris de pitié pour la misère des habitants du lieu, le B. alla lui livrer combat ; il frappa la montagne avec le foudre de Vajrapâṇi, et Apalâla dompté se convertit ; le B. consentit toutefois à le laisser une fois tous les douze ans déchaîner l'orage pour assurer sa subsistance.—T. 155 II donne de cette légende une version plus développée : L'étang est localisé dans le village de Uren 優連 près de Râjagṛha ; cet étang est le séjour d'un Dragon nommé Sandari 酸陀梨 [=sk. Sundara], qui détruit les moissons dans le Magadha. Un brahmane le dompte par ses artifices magiques, et la population l'en récompense par des cadeaux ; mais lorsque le B. vient s'établir à Râjagṛha, sa bienfaisante influence suffit à réprimer l'activité

du Dragon et les habitants cessent d'offrir des présents au brahmane. Irrité, celui-ci fait vœu de devenir Dragon ainsi que sa femme et ses deux enfants ; pour assurer la réalisation de ce vœu, il s'acquiert le mérite d'offrir un repas aux quatre grands disciples du B. Il prend alors la place du Dragon Sandari et se met à ravager les moissons, dont il ne laisse que les pailles, d'où son nom Aharari 阿波羅利 ; sa femme changée en Dragon reçoit le nom de Hijuni 比壽尼, et l'un de ses fils celui de Kizenni 璣鄯尼. Le roi Ajâtaśatru demande secours au B. ; secondé par Vajrapâṇi, qui brise la montagne de son foudre, le B. soumet le Dragon, sa femme et ses enfants, et tous les Dragons et démons fauteurs de maladies se sauvent dans le royaume voisin de Vaiśâlî.—Tt. 1448 IX, qui tc. Ahatsura 阿鉢羅, situe la légende dans "l'Inde du Nord"—c'est-à-dire du Nord-Ouest—, mais à la fin du récit le B. enjoint à Apalâla de "faire en sorte que tous les hommes habitant le *Magadha* soient exempts de crainte". Ce texte fait également allusion à la femme, aux enfants du Dragon, et au "vœu pervers" qui l'aurait fait naître en cette condition.—Tt. 1509 IX rappelle brièvement la soumission d'Apalâla, "au royaume des Gesshi 月氏 dans l'Inde du Nord".—T. 425 IV fait allusion à un roi-Dragon Ôra 盧羅 (var. Kora 虜羅), qui ravageait les moissons et fut converti par le B.—Cf. aussi T. 212 XXIII cité Watters, Travels I 229 ; Tt. 2042 I, T. 2043 II, et Przyluski, Aśoka 6.—Tt. 1462 II mentionne le roi-Dragon Arabarô 阿羅婆樓 (le texte p. correspondant, Samantapâsâdikâ, donne Aravâla) qui inondait les moissons au Cachemire et qui fut dompté par Madhyântika : il s'agit peut-être du même démon (cf. la prédiction sur la soumission du Dragon Korocha 虎嚕荼 [=sk. Huruṭa] et la conversion du Cachemire, Tt. 1448 IX à la suite de la légende d'Apalâla).

AHATSURASHITA 阿鉢羅市多=sk. Aparâjita ; tib. gźan gyis mi thub "non surmonté par un autre". Nom d'un Yakṣa résidant à Sthûṇâ T. 985 II.—Autres tc. aharajita 阿跛羅爾多 T. 982 II ; arahajitta 阿羅波實多 T. 984 I qui traduit fushô 不稱 "sans égal".—Nom d'un Sceau, tc. aharashitta 阿波羅質多, td. munôshô 無能勝 "invincible" T. 901 IV.

AHATSUTEIHATSURATEIDAISHANA 阿鉢底鉢喇底提舍那=sk. âpattipratideśanâ "confession du péché". Td. sange 懺悔 (anc. éc.) "contrition"; seppi 說非 (nouv. éc.) "dire le péché". Ttt. 2125 II ; Ssk. VIII a.—Cf. *Sange.

AHÔ 啞法, litt. loi du mutisme ; cf. Mvy. 9365 sk. mauna, tib. mi smra, ch. fugon 不言, makusetsu 莫說 "pas parler". Pratique ascétique du silence ; Ttt. 1808 IV b, se référant à T. 1435, la condamne comme une Infraction-grave (sk. sthûlâtyaya) en tant qu'hérétique ; et en effet Ttt. 1912 V b la mentionne comme une pratique des brahmanes. Il semble toutefois que le G. V. ait admis cette pratique. Sur le "mauvais silence", sk. mithyâmauna, cf. Tt. 1558 XVI (=K. Lav. IV, 135, n. 2).—Cf. *Ayô.

AI 愛=sk. ai ऐ, une des 12 voyelles et des 50 lettres du *Shittan.—Tc. 愛, 藹, 野, 㖿, 哀, 翳, 黳, 咽, 黟.—Interprétations : T. 880 La lettre ai, c'est la Souveraineté inconcevable de toutes les Essences (sk. aiśvarya).—T. 469 et 187 IV Le ai est le son de la tenue supérieure (sk. airyâpatha ?). D'après Meikaku 明覺 cité Bdji. 2, le nom sk. du dieu Souverain (Îśvara) est Aidairi 愛提里 (Aindriya), et c'est par ce nom qu'il explique le Sens de Souveraineté ; plus tard on crut à tort que dans Aindriya il y avait aussi le Sens de "tenue supérieure".—Aussi T. 468 I "Voie sainte" (sk. âryamarga ?); T. 374 VIII, 375 VIII, 376 V "Ainsi venu" (sk. aivaṁgata ?).

AI 愛, Amour.—Le mot Ai correspond généralement à Soif (sk. tṛṣṇâ, p. taṇhâ, p. ex. dans la série des 12 Facteurs), mais aussi à Ferveur (Ai ou Aigyô, sk. preman, priyatâ, p. pema), à Attraction (Ai ou Aijaku, Aishû, Aizen, Aiyoku, sk. p. râga), à Désir (sk. p. kâma), etc. ; la diversité des originaux sk. est souvent perdue de vue par les auteurs ch. et jap.—Sous ce terme le bouddhisme ch. réunit et confond des notions que la langue technique du bouddhisme indien s'est appliquée à différencier ; Ai désigne en général toutes les poussées sentimentales de l'ordre affectif. Sur cette confusion initiale vient encore se greffer l'équivoque qui résulte de la révolution accomplie par le G. V. dans le domaine des Passions : au lieu de leur déclarer une guerre sans merci comme le P. V., le G. V. prétend les sublimer, les "purger" des éléments malfaisants, et les rendre utiles à l'œuvre du salut universel (cf. *Bonnô). Le grand nombre des métaphores où figure le terme Ai prouve l'intense vitalité de cette notion dans la littérature du bouddhisme ch. et jap.—**Définitions.** —Définition de la Soif (ai) comme Facteur Tt. 1558 IX (=K. Lav. III, 64): "Convoiter les biens matériels et les plaisirs sexuels."—Autres définitions Ttt. 1851 V c: "Ai, c'est la Passion d'Attraction" ; Ttt. 1830 XVI : "Ai, c'est la Passion de la Soif."—**Classifications numériques.**—*Deux Amours.*—(a) Passionné et Sans-Passion.—Tt. 1545 XXIX Il y a deux sortes de Ferveur : la Ferveur Passionnée, qui est Attraction ; la Ferveur Sans-Passion, qui est Foi. Toute Attraction est Ferveur, mais il y a une Ferveur sans Attraction : c'est la Foi ; toute Foi est Ferveur, mais il y a une Ferveur sans Foi : c'est la Ferveur Passionnée.—Tt. 1558 IV (=K. Lav. II, 171) La Ferveur Passionnée est Attraction, c'est celle qu'on a pour la femme, les enfants, etc. ; la Ferveur Sans-

Passion est Foi, c'est celle qu'on a pour le maître, les hommes supérieurs, etc.—(b) Amour de Désir, propre aux Profanes, et Amour de Loi, propre aux Bs. et aux êtres supérieurs : Tt. 1509 LXXII Il faut avoir des pensées d'Amour provenant de la Compassion, et non des pensées d'Amour provenant de la Passion du Désir d'Attraction. La Loi Mondaine est d'aimer sa femme, ses enfants, des bœufs, des chevaux, etc., et de haïr ses ennemis, les brigands, etc. Mais, transformant cet Amour Mondain, les Bs. n'ont que des pensées de Compassion pour tous les Etres.—(c) Amour de Trépassé et Amour de Loi : T. 374 V L'Amour de Trépassé n'existe plus dans la vraie Libération. L'Amour de Loi est la Compassion pour les Etres ; c'est lui qui est la vraie Libération.—(d) Mauvais Amour et Amour de bonne Essence, ib. XIII : le premier recherché par les ignorants, le second par les Bs. ; ce dernier se subdivise en mauvais Amour de bonne Essence, propre à ceux qui ne recherchent que les deux Véhicules (Auditeurs et B.-pour-soi), et bon Amour de bonne Essence, propre à ceux qui recherchent le G.V.—Ib. XIII énumère encore les variétés suivantes de mauvais Amour : —(1) Amour de son propre corps, (2) Amour de ce dont on a besoin ;—(1) Amour de Désir, (2) Amour de Formel, (3) Amour de Sans-Forme (cf. inf. 3 Amours) ;—(1) Amour comme Facteur d'Acte, (2) comme Facteur de Passion, (3) comme Facteur de Douleur ;—(1) Amour des vêtements, (2) des boissons et mets, (3) de la couche, (4) des bouillons et médicaments ;—(1-5) Amour des cinq Masses. —*Trois Amours*.—(a) T. 353 classe, parmi les Passions des cinq Terres à Résidences, les Passions des trois Plans comme suit : (1) Terre à Résidence de l'Amour de Désir—Amour des Objets extérieurs des cinq Désirs, dans le Plan du Désir ; (2) Terre à Résidence de l'Amour de Formel—Amour de son propre corps Formel, dans le Plan du Formel ; (3) Terre à Résidence de l'Amour d'Existence—Amour de son propre mal, dans le Plan du Sans-Forme. Dans cette classification l'Amour tient lieu de toutes les Passions, dont il est le principe (cf. inf. Aikon). Cf. Tt. 1558 IX (=K. Lav. III, 85-86), la triple Soif : kâmatṛṣṇâ, rûpatṛṣṇâ, ârûpyatṛṣṇâ. Cf. aussi Tt. 1579 LXVII.—(b) Ojys. II c et Osks. XVIII : (1) Amour du Domaine : pensée d'attachement conçue, au moment de mourir, à l'égard des parents, des biens ; (2) Amour de son propre corps : pensée d'attachement conçue, au moment de mourir, à l'égard de son propre corps ; (3) Amour de la Naissance future : pensée d'attachement conçue, au moment de mourir, à l'égard de la condition où l'on naîtra.—*Quatre Amours*.—Tt. 1509 XLIII : (1) L'Amour de Désir, qui est facile à voir, le péché qu'il implique étant de la catégorie de l'impureté ; (2) l'Amour de l'Existence qui, étant sans impureté, est plus difficile à éliminer ; (3) l'Amour de la Non-Existence, difficile à éliminer, parce qu'il ressemble à la Connaissance par laquelle on détruit l'Existence ; (4) l'Amour d'Essence, consistant à aimer toutes les bonnes Essences : il est profitable pour atteindre la Voie ; le péché qu'il implique est difficile à voir.—**Termes composés.** —*Aien* 愛緣, l'Attraction comme Facteur ; T. 310 LXXVIII Parmi toutes les Passions, nulle n'est plus grave que celle formée par le Facteur de l'Amour.—～*go* ～護, veiller avec Amour, Ttt. 1912 VII c.—～*gô* ～業, Amour comme Acte causal produisant un Fruit futur ; T. 670 II.—～*gyô* ～樂, Ferveur (sk. preman, priyatâ, p. pema): Amour Sans-Passion. Tt. 1558 IV (=K. Lav. II, 172) L'Amour en tant que Ferveur a pour Substantiel la Foi.—Tt. 1585 VI La Foi a pour Caractère la Ferveur.—Dans la secte Shin c'est un des noms de l'Esprit de Foi. Cf. T. 310 XVII, texte du 18[e] Vœu : "Ferveur joyeuse" ; Tt. 1524 : "Ferveur pour la saveur de l'Essence de B.", que l'on éprouve en Paradis.—～*hô* ～法, aimer l'Essence : attachement fervent à l'Essence. T. 360 II ; Ttt. 1911 V f : "Aimer l'Essence, c'est de l'Inscience."—～*i* ～恚, les deux troubles (*waku 惑) : Attraction et Haine ; T. 397 III.—～*jaku* ～著, Attraction (sk. p. râga), un des trois Poisons. T. 310 XCVII Produire une pensée d'Attraction, comme une mouche qui voit un crachat. T. 278 XXV Ne pouvoir boire jusqu'à la dessécher la grande mer de l'Attraction.—Aijakujihishin 愛著慈悲心, Esprit de Compassion produit par l'Attraction, cf. inf. Aikendaihi. —Aijakushôji 愛著生死, Transmigration par Attraction.—～*jaku* ～惜, Regret d'Amour. T. 262 IV Je n'aime pas ma vie corporelle, mais je regrette l'Eveil sans-supérieur. Ttt. 1912 VII b N'avoir aucun Regret d'Amour pour la vie corporelle ou les richesses.—～*kai* ～界, Plan de l'Amour ; T. 397 III.—～*ke* ～假, Illusion de l'Amour, autre nom du trouble (*waku 惑) de l'Esprit-en-travail. Tous les troubles se définissent par l'Amour, parce que l'Attraction est le plus puissant de tous ; le mot Illusion signifie que toutes les Passions sont vides et illusoires.—～*ken* ～見 (aussi Kenai 見愛), Amour et Vue, les deux Passions fondamentales ; l'une produit un trouble portant sur les choses, l'autre trouble la raison. L'Amour (Attraction) représente à lui seul tous les autres principes de trouble portant sur les choses, parce qu'il est l'origine de la Douleur (cf. Aikon). T. 670 VI Les Etres tombent dans la fosse de l'Amour et de la Vue et perdent le chemin de l'Eveil. Tt. 1509 VII Deux espèces de Passions : l'une relevant de l'Amour et l'autre de la Vue. Ib. XXI Les Etres ont deux Conduites distinctes : Conduite d'Amour et Conduite de Vue. Ceux chez qui prédomine l'Amour s'attachent au plaisir ; ceux chez qui prédomine la Vue s'attachent à la Conduite de la Vue du Corps, etc. Cf. aussi T. 374 XV.—Aikendaihi 愛見大悲, Grande Compassion de Vue d'Amour : sauver les Etres par l'effet d'une Com-

passion qui n'est pas dégagée des Passions et n'est pas associée à la Sapience. C'est le cas des saints du P.V. qui n'ont pas encore tranché les Passions de l'Amour et de la Vue et reconnaissent encore les deux Caractères d'Aimé et d'Aimant ; leur Compassion étant illusoire et impure, ils sont dégoûtés d'être hommes ; il leur faut renoncer à cette Compassion. —Tt. 1509 LXXIX Il y a deux voies pour les Bs. : celle de la Compassion et celle du Vide. L'Esprit de Compassion leur fait prendre en pitié les Etres, et ils forment le Vœu de les sauver ; mais l'Esprit de Vide détruit cet Esprit de Compassion. La Compassion seule sans Sapience fait tomber l'Esprit dans l'Idée-à-rebours de l'Existence des Etres.—T. 1775 v (Vimalakîrtinirdeśasûtra) : Il faut éliminer la grande Compassion de Vue d'Amour à l'égard des Etres. Pourquoi cela ? C'est en tranchant la Passion des Objets extérieurs que le Bs. produit la grande Compassion. Une Compassion liée à la Vue d'Amour donne lieu à un Esprit de dégoût à l'égard des naissances et des morts ; si l'on se débarrasse d'une telle Compassion, ce dégoût disparaît, et où que l'on naisse la Compassion n'est plus Revêtue de la Vue d'Amour. Cm. Kumârajîva ib. : Une Compassion produite par l'Attraction née à la vue des Etres, lorsqu'on n'a pas encore approfondi le Caractère réel, c'est ce qu'on appelle grande Compassion de Vue d'Amour. Elle est illusoire et impure, et peut donner lieu à des Connotations de dégoût ; il faut donc l'éliminer. Cm. Sôjô ib. : Celui qui soigne doit d'abord Inspecter ce principe que sa propre maladie, comme celle des Etres, n'est que le résultat illusoire et irréel d'un Enchaînement causal. C'est dans cet esprit que doit se produire la Compassion. On appelle Compassion de Vue d'Amour une Compassion née de l'Amour conçu à la vue des Etres, lorsque l'Inspection ci-dessus définie n'est pas encore parfaitement pure. Il y a du bon dans cette Compassion, mais les Domaines de la Vue d'Amour et de l'Esprit d'Existence [croyance à l'Existence] s'y trouvent mêlés, et elle n'est pas libre de tous liens ; elle doit donc être rejetée. Cm. Dôshô ib. : La grande Compassion de Vue d'Amour naît d'une Inspection où se produit l'Esprit d'Amour et où l'on désire sauver les Etres en les "voyant" encore (comme des Objets extérieurs). Elle existe aussi chez les Bs. qui, bien qu'ayant dompté toutes les Passions, font exprès de ne pas les trancher entièrement, et admettent les Caractères d'Aimant et d'Aimé, afin de sauver les Etres.—Ttt. 1958 I expose pourquoi il est faux de croire que l'œuvre d'exhortation à gagner la Terre Pure soit fondée sur la Compassion de Vue d'Amour. Le Bs. doit pratiquer à la fois la Sapience de Vide et la grande Compassion, et ne point tomber exclusivement dans l'une ni dans l'autre. Dans ce texte de T. 1775 I : "De même que si l'on veut construire une maison sur un terrain vide on ne rencontre point d'obstacle, mais qu'il est impossible d'en construire une dans le vide, ainsi le Bs. forme le Vœu d'utiliser le Terrain de B. pour y parfaire les Etres, et en formant un tel Vœu il ne se place point dans le Vide",—le "vide" est interprété comme signifiant la Sapience du Vide, le "terrain" comme signifiant les Etres, la Vue des Etres, et la grande Compassion qui résulte de cette Vue. On ne peut construire sur un terrain s'il n'est vide, ni dans le vide sans terrain : il faut un terrain vide.—~*kon* ~根, Racine d'Amour : la Passion de l'Attraction comme Racine de toutes les autres Passions T. 397 XXVIII.—T. 673 I "Inscience et Racine d'Amour".—T. 262 II "L'Attraction est la Racine qui cause toutes les Douleurs."—Cf. BEFEO XXIV, 134 n. 2.—~*kyô* ~敬, Ferveur et Respect. Tt. 1558 IV (=K. Lav. II, 172) En ce qui concerne la Ferveur et le Respect, quatre alternatives : (1) Ferveur sans Respect, à l'égard de la femme, des enfants, des compagnons en vie religieuse, des disciples, etc. (2) Respect sans Ferveur, à l'égard du maître d'autrui, de l'homme doué de qualités, etc. (3) Respect qui est Ferveur, à l'égard de son maître, de son père, de sa mère, de ses oncles, etc. (4) Ni Respect ni Ferveur, à l'égard des autres personnes. La Ferveur et le Respect n'existent que dans les Plans du Désir et du Formel. Cf. Tt. 1545 XXIX. —Aussi Respect Fervent, comme celui du fils pieux pour ses parents, auquel est comparée la Compassion du Bs. T. 360 I.—~*nen* ~念, Pensée d'Amour. Le Tg. n'en a pas T. 374 II.—~*ron* ~論, Vains-propos de l'ordre de l'Amour. Tt. 1564 III et cm. Ttt. 1824 I Deux sortes de Vains-propos : de l'ordre de l'Amour, consistant à avoir un Esprit d'attachement à toutes les Essences ; de l'ordre des Vues, consistant à faire des explications tranchées sur toutes les Essences.—~*shin* ~心, Esprit d'Amour (=Attraction) ; T. 670 VII.—~*shû* ~執, Attachement d'Amour=Attraction=Aijaku, sup. ; T. 262 I.—~*sô* ~想, Connotation d'Amour ; T. 374 II.—~*yoku* ~欲, Désir d'Amour=Attraction =Aijaku, sup. ; T. 360 II.—~*zen* ~染, Souillure d'Amour=Attraction=Aijaku, sup. ; Tt. 1509 I, XXXIV.—~*zô* ~憎, Amour et Haine : aimer ses proches, haïr ses ennemis ; T. 279 XXVIII, 262 III. —T. 945 IV Les Vues diverses font la Haine ; l'union des consciences fait l'Amour.—~*waku* ~惑, Trouble de la raison causé par l'Amour.—*Onnai* 恩愛, Amour reconnaissant, à l'égard des parents, des frères, de l'époux ou de l'épouse, etc. T. 360 : C'est un lien. T. 842 : C'est une Cause de Transmigration.—Ttt. 2122 XXX : Au cours de la Transmigration dans les trois Plans, l'Amour reconnaissant ne peut être tranché. Le vraie reconnaissance consiste à rejeter la reconnaissance et à entrer dans l'Inopéré.— **Comparaisons.**—*Aibaku* 愛縛, Lien de l'Amour. T. 246 II "Liens de l'Inscience et de l'Amour".

—~*doku* ~毒, Poison de l'Amour. Tt. 1509 xv "Flèche de la Vue enduite du poison de l'Amour". —~*en* ~涎, Onctuosité de l'Amour, qui rend luisant tout le corps de ceux qui convoitent les richesses T. 945 VIII.—~*gen* ~眼, Oeil d'Amour. T. 279 XXV L'œil d'Amour de la grande Compassion regarde avec Egalité tous les Etres.—~*ka* ~河, Fleuve de l'Amour. L'Attraction comparée à un fleuve où se noient les hommes ; les pensées d'Attraction s'attachant aux objets comparées à l'eau du fleuve qui imbibe toutes choses; T. 279 XXVI, 697, 945 IV, Ttt. 1733 XI, 1753 IV.—~*kai* ~海, Mer de l'Amour. L'Attraction est large et profonde comme la mer en tant qu'elle ne se rassasie pas de ce qu'elle a déjà obtenu, et agitée comme la mer en tant qu'insatisfaite à l'égard des objets non encore obtenus; T. 278 II, 279 LXXVIII, Ttt. 1912 v d, 1735 XIII.—~*ke* ~繫, Lien de l'Amour Tt. 1509 XXVIII.—~*ken* ~羂, Filet de l'Amour T. 721 VII.—~*ken* ~繭, Cocon de l'Amour. L'homme pris d'Amour est comme le ver qui s'enveloppe dans son propre réseau de fils Ttt. 1912 v c.—~*ki* ~鬼, Démon de l'Amour Tt. 2058 III.—~*kô* ~糠, Amour comparé à la balle de riz qu'il faut rejeter Tt. 1509 XXVIII.—~*mô* ~網, filet de l'Amour; T. 279 XXXIV, 190 XXXIII.—~*nin* ~潤, humectation de l'Amour. Le moribond produit la Passion d'Amour qui humecte le Germe d'Acte d'où sort le Fruit de la douleur de l'existence future T. 279 XXXVIII.—~*nu* ~奴, esclave de l'Amour T. 468 II.—~*rin* ~輪, Roue de l'Amour. L'homme est sur le char, entraîné vers les 6 Destinations; Srsh. VIII.—~*rasetsunyo* ~羅殺女, l'Amour comparé à une Râkṣasî Ttt. 2058 II.—~*shu* ~種, Germe de l'Amour, produisant le Fruit de la Douleur T. 297 I.—~*sui* ~水, Eau d'Amour, qui humecte le champ de l'Acte et hâte le Fruit T. 279 XXXVII.—Signifie aussi émission spontanée.—*Onnaika* 恩愛河, Fleuve de l'Amour reconnaissant Tt. 1509 I.—*Onnaishi* 恩愛刺, Epine de l'Amour, empoisonnée T. 1 X.—*Onnainu* 恩愛奴, Esclave de l'Amour reconnaissant T. 277 I.—*Onnaigoku* 恩愛獄, Enfer de l'Amour reconnaissant T. 1 I.—**Renvois.**—*Aibetsuriku* 愛別離苦, Douleur causée par l'absence d'un être aimé. Cf. *Ku 苦.—~*go* ~語, Parole d'Amour. Cf. *Shô 攝.—~*ketsu* ~結, Lien de l'Amour. Cf. *Ketsu 結.—~*shi* ~支, Branche de l'Amour. Cf. *Innen 因緣.

AIKISSHI 藹吉支, ou aikitsu 藹吉 Gog. XXI. Td. Ttt. 2128 LIV et Gog. XXI kishiki 起尸鬼 "démon qui fait lever les cadavres". C'est aussi l'interprétation que donne Ttt. 1718 sur T. 262 VII où le texte ch. porte kissha 吉遮 (var. kissho 吉蔗) dans une liste de démons qui causent les maladies; l'original sk. (Lotus, 240) a kṛtya; il mentionne des espèces nombreuses de ces démons : Yakṣakṛtya, Amânuṣakṛtya, Asurakṛtya, et les Kṛtya de la fièvre seconde, tierce, quarte. Mvy. 4372 n'a que la forme féminine kṛtyâ, la seule en usage dans le sk. classique où ce mot désigne une mauvaise fée ; il est rendu dans Mvy. par gśed byed en tib.; en ch. sagai 作害 "malfaisant". Ttt. 2131 VI td. littéralement shosa 所作 "fait" (sk. kṛta). La première syllabe de Aikisshi pourrait être l'interjection sk. ai.—Tt. 620 II ils tiennent des bâtons de fer, portent des guirlandes de crânes, et provoquent la démence, la lèpre blanche, etc. ; méthode pour les exorciser.—Cf. *Bidara.

AIKONGÔ 愛金剛, Diamant d'Amour, nom d'un Bs. Dans l'Es., sa place est à l'Ouest parmi les 5 Bs. de Diamant de l'Assemblée de Méthode du Plan de



Fig. 4. Aikongô.

Diamant. Il porte une bannière à tête de monstre marin appelée Makatsudô 摩竭幢 "hampe de Makara"=sk. Makaraketu, nom donné en sk. classique à l'Amour (Kâma). Il est de couleur bleue. On compare le Makara, à qui pour se désaltérer ne suffisent pas les eaux des quatre océans, au Bs. dont la Compassion est insatiable Kmds. III; Mtsg. 133. —Ce personnage se distingue à peine de Kongôaibosatsu 金剛愛菩薩, un des 4 Bs. de Diamant qui entourent le B. Akṣobhya (cf. *Ashuku) dans la Roue de l'Est du Plan de Diamant. Celui-ci est aussi de couleur bleue ; il tient dans la main gauche un arc, dans la droite une flèche T. 868 II (l'arc manque dans Hizk., Bzss. 41 et fig. LIII, et dans les peintures actuelles des Cercles).—L'arc et la flèche (de fleurs) sont aussi les attributs de l'Amour indien.—Les 5 Bs. de Diamant ont d'autre part leur Cercle spécial



Fig. 5. Kongôai.

où figure Aikongô ; Bbkw. 489 et fig. CLXXXI.—Cf. *Aizemmyôô, *Kongôbosatsu.

AIRABATSUNA 藹羅筏拏, ou Airabatsuna 愛羅筏拏, Airahakuna 愛囉博拏, Ainabana 藹那婆那, Irabana 伊羅婆拏, Inabana 伊那婆拏, Inrabana 咽羅婆那, Innabana 咽那婆拏, Inrana 咽羅那 etc. =sk. Airâvaṇa (Airâvata), p. Erâvaṇa. Nom d'un roi-Dragon qui sert de monture au dieu Indra ; c'est un des dix éléphants placés aux dix points cardinaux pour soutenir le monde. T. 721 XXI C'est un roi-éléphant blanc, à six têtes ; il prend part aux combats contre les Asura (cf. *Ashura) et porte un millier d'Indra. T. 279 LXVI Il est long de neuf Lieues, haut de trois et habite sur les flancs du Sumeru. Ttt. 1821 XIX dérive le mot d'un nom de l'eau, sk. irâ : ce serait un Dragon dans l'eau en même temps que l'éléphant d'Indra. Eog. IV explique : ira=indra+vaṇa "voix" (sk. bhâṇa ou vâṇî?), ou encore i="sortir"+râvaṇa "cri de joie". Mvy. 3354 td. tib. sa bsruṅ gi bu "fils du protecteur du sol" et ch. shuchishi 守地子 même sens (évidemment fondé sur une analyse fantaisiste irâ "terre" +avana "protection"), ou encore chiji 地持 "soutien de la terre". Gog. XXIV (XXV) l'identifie avec *Irahattara=sk. Elâpattra ; l'identification semble inacceptable.

AISHINTEN 愛身天 "Dieux au corps aimé". Tt. 1509 X les nomme parmi les Dieux des six cieux du Plan du Désir : "leur apparence est merveilleuse, d'où leur nom". Ces Dieux ne se retrouvent dans aucune autre liste ; ce sont peut-être les Tuṣitakâyika.

AITEN 阿夷恬, td. Gog. VIII éd. cor. [=IX éd. ch.] shingaku 新學 "débutant dans l'étude" ou ‡shimpocchi 新發意 "néophyte", à l'occasion d'un passage du Vimalakîrtinirdeśasûtra td. par Shiken 支謙 T. 474 I, où le mot se présente avec trois variantes : aiten 阿夷恬, aigyô 阿夷行, aigo 阿夷悟. Les versions parallèles T. 475 I et 476 II portent toutes les deux shingaku. M. Ogiwara Unrai 荻原雲來 nous suggère la correction aikatsu 阿夷活 qui correspondrait au sk. âdikarmika=Mvy. 387 tib. las dań po, ch. shogaku 初學 "débutant dans l'étude", et Mvy. 9242 td. analogues.

AIZAITEN 愛財天, "dieu aimant la richesse". Nom d'une étoile qui préside à la richesse, rangée parmi les sept Luminaires, où elle est désignée comme "l'étoile du loup avide" tonrôsei 貪狼星. Elle est placée dans le Plan de Matrice au Nord de la Cour de Diamant extérieure Tmds. VII.

AIZEMMYÔÔ 愛染明王, Roi de Science d'Attraction=sk. Râgavidyârâja ; autres noms Ragaraja 羅誐羅闍=sk. Râgarâja, Makaraga 摩訶羅誐=Mahârâga, Bakuwakurarajahitsuriya 縛日羅羅惹必哩耶=Vajrarâjapriya.—*Aperçu.*—Aizemmyôô est, comme tous les personnages de sa classe, les Rois de Science (*Myôô, sk. Vidyârâja), une divinité du type ésotérique (sk. tantra) qui, pour assurer mieux la protection des fidèles, prend un aspect terrible : les Myôô ont pour correspondant, dans le panthéon de l'Inde et du Tibet, les Bhairava "effroyables" et les Krodharâja "rois de colère". Comme eux il a trois yeux, plusieurs paires de bras, la chevelure hérissée, et il est susceptible de recevoir plusieurs visages. Il représente l'Amour, l'amour sublimé, mais avec un tréfonds d'érotisme comme c'est le cas ordinairement dans le Tantra ; il a hérité de l'Amour l'arc et la flèche classiques (tel l'Eros grec), le croc ou hameçon, et la couleur rouge. Mais sa fureur ne se tourne que contre les erreurs grossières d'où naît l'amour profane, la croyance au Soi et la croyance aux choses. Ses armes sont de Diamant (ou de Foudre ; le mot sk. vajra a les deux significations), comme c'est aussi le cas de ses congénères ; elles sont infrangibles et immaculées. Destructeur des Passions vulgaires, il suscite à leur place un Amour plus grand et plus fort qu'elles, qui embrasse l'univers d'une ardeur égale pour l'amener au salut.—Ses fidèles se réclament de ce principe : "les Passions, c'est l'Eveil" Ttt.



Fig. 6. Aizemmyôô.

1911 I, 1716 IX; cf. Ttt. 1796 X: D'ordinaire on enseigne à vaincre l'Attraction par la Non-Attraction; mais maintenant j'enseigne à la vaincre par la plus grande Attraction.—Sa Concentration est dite meonzôsammai 馬陰藏三昧 "Concentration de l'organe secret, caché comme chez le cheval" (meonzô est un des 32 Caractères du Grand Mâle, sk. kośâpagatavastiguhya, cf. *Sô 相): c'est en entrant dans cette Concentration que Vairocana enseigne la Formule de Aizemmyôô T. 867 (2e chap., intitulé Esprit du Roi Aizen); cm. Ysks. I l'appelle aussi jogaishôjô 除蓋障定 "Extase où est éliminée l'Obstruction (des Passions)": les Passions sont manifestées par l'Erreur et éliminées par l'Eveil, de même que l'organe du cheval apparaît au moment du rut et se cache aussitôt après; d'après le même cm. certains textes interprétaient le mot râga par onzô 陰藏 "organe secret caché". Hmjr. 6 fait allusion à des interprétations obscènes qui eurent cours dans l'Es. jap., notamment dans la branche Tachikawa 立川流; Aizemmyôô est aussi la divinité principale de la branche Ono 小野流. On le considère comme une "transformation" soit de Vairocana, soit du Bs. de Diamant d'Amour, *Aikongô, soit enfin de l'ensemble des 4 Bs. de Diamant qui entourent le B. Akṣobhya dans la Roue de l'Est du Plan de Diamant: Etre, Roi, Amour, Joie (cf. *Ashuku).—*Nom és.*: Riaikongô 離愛金剛 "Diamant détaché de l'Amour".—*Germe*: hûṁ.—*Formule* T. 867: Oṁ mahârâgavajroṣṇîṣavajrasattva jaḥ hûṁ vaṁ hoḥ.—


Fig. 7. Aizemmyôô bicéphale.


Fig. 8. Tenkyûaizen.

Formes de Convention: le croc à cinq pointes (pour pêcher les Etres), la coiffure de lion (symbole de courroux), l'arc et la flèche (dont le contact symbolise l'Amour Ysks. I, ou qui représentent encore la Concentration et la Sapience, au moyen desquelles on tire sur la fausse Vue du Soi dans l'individu et dans les Essences).—*Sceau:* T. 867 Les médius sont dressés l'un contre l'autre, les autres doigts sont entrecroisés et repliés à l'intérieur des paumes.—*Iconographie.*—La forme ordinaire à une tête et six bras est décrite T. 867 (5e chap.): "Son corps a la couleur des rayons du soleil; il se tient dans une Roue ardente, et de ses trois yeux regarde avec colère. Il a une coiffure de lion, surmontée d'un croc à cinq pointes; sa chevelure hérissée lui donne un aspect irrité, et de sa tête pendent des guirlandes de cinq couleurs. Des écharpes divines couvrent ses oreilles. Dans la main gauche supérieure il tient une clochette d'or, dans la droite un Diamant à cinq pointes; son Attitude est celle d'un Etre maintenant le Plan des Etres. Dans la main gauche du milieu il tient un arc de Diamant, dans la droite une flèche de Diamant, comme s'il décochait de la lumière d'étoile pour créer l'Essence de la grande Attraction. La main gauche inférieure tient "cela" (un objet dont le choix est laissé aux fidèles: Joyau, corps humain, tête humaine, sac, etc.; en général c'est le Joyau; cf. Kkzs. V qui donne plusieurs images ne variant que par l'attribut tenu dans cette main), et la droite un lotus... Il est assis les jambes croisées sur un lotus rouge placé sur un vase précieux, des bords duquel s'échappent des Joyaux."—On trouve également une représentation bicéphale à deux ou huit bras: les deux têtes représenteraient respectivement Aizen 愛染 et Zeṅai 染愛, ces deux noms étant mentionnés T. 867; on interprète Zen comme l'aspect masculin de Aizen et Ai comme son aspect féminin, car l'homme éprouve de l'Attraction (zen) pour la femme, mais la femme aime (ai) l'homme.—Une autre forme, dite de l'arc céleste Tenkyûaizen 天弓愛染, encoche une flèche vers le ciel. Une forme tricéphale tenant un arc bandé, et placée sur un lion, aurait été introduite

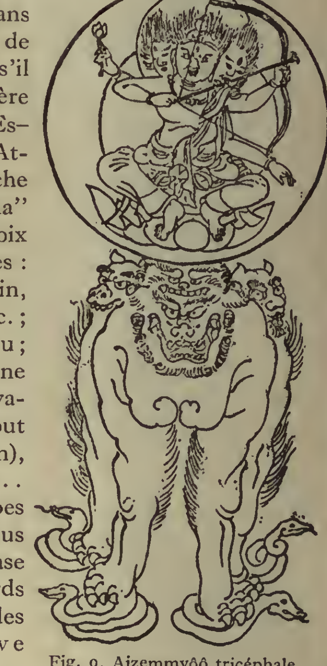

Fig. 9. Aizemmyôô tricéphale.

PLANCHE I



AIZEMMYÔÔ.

Peinture attribuée à Kose Aimi 巨勢相見 (début du Xe siècle).

Gokokuin 護國院, *Ueno*, *Tôkyô*.

de Chine au Japon par Chishô Daishi 智證大師 au IXe siècle.—*Aizemmyôôhô* 愛染明王法, cérémonie és. dans laquelle Aizemmyôô joue le rôle de divinité principale. Son image rouge est placée sur une estrade rouge et les officiants sont vêtus de rouge. Cette cérémonie, décrite T. 867 et Tt. 1132, peut s'accomplir d'après ces textes en vue des cinq objets suivants : (1) senchika 扇底迦=sk. śântika "Apaisement" (du mal), (2) fushutchika 布瑟置迦=sk. pauṣṭika "Accroissement" (du bien), (3) bakushikarana 嚩始迦羅拏=sk. vaśîkaraṇa "Ensorcellement" (4) gataya 伽多耶=sk. ?, (5) *abisaroka 阿毘左嚕迦=sk. abhicaruka (ou °câruka) "Exorcisme" (cf. *Goma). Au XIe siècle Jôson 成尊, fondateur de l'école Ono, l'accomplit au palais impérial du Japon. —*Aizemmandara* 愛染曼荼羅, Cercle de Aizemmyôô. Il en existe une variété à 37 personnages, qui se rattacherait à la tradition de T. 867, mais la forme la plus connue est celle de Tt. 1132 qui comprend les 17 personnages suivants :—au centre Aizemmyôô, dont ici le Germe est oṁ ;—à ses côtés quatre Etres de Diamant : Ishô 意生 "né du Mental" (sk. Manoja), Keirikira 計里枳羅=sk. Kelikila, Airaku 愛樂 "joie d'amour" (sk. Râgavajra Hmjr. 11), Iki 意氣 "souffle du Mental", qui ont respectivement pour Germes ma,hâ,su,kha ;—aux angles les personnages féminins correspondant aux quatre précédents ; leurs noms sont les mêmes, mais leurs Germes diffèrent : va, jra, sat, tva ;—sur les côtés de l'encadrement quatre Bs. : Formel, G. jaḥ ; Son, G. hûṁ ; Odeur, G. vaṁ ; Saveur, G. hoḥ ;—aux angles quatre Bs. des Saisons : Printemps, G. su ; Pluie, G. ra ; Automne, G. ta ; Hiver, G. sattvaṁ. Les Germes forment ainsi la Formule suivante : Oṁ mahâsukhavajrasattva jaḥ hûṁ vaṁ hoḥ suratasattvaṁ. Des spécimens de ce Cercle sont conservés au Japon, notamment au Taizanji 太山寺 en Harima et au Zuishiṅin 隨心院 en Yamashiro.—Cf. *Aikongô.

AJARI 阿闍梨=sk. âcârya, p. âcariya ; tib. slob dpon.—Maître.—Autres tc. ajari 阿闍黎, ashari 阿舍梨, ashiri 阿祇利, 阿祇黎 (anc. éc.) ; ashariya 阿遮利耶, 阿遮梨耶, 阿遮利夜 (nouv. éc.) ; jari 闍梨 (abr.).—Td. kyôju 教授 "professeur" Skk. VII, ôkuyô 應供養 "digne d'être servi" ib., ôkagyô 應可行 "dont la conduite est digne d'être imitée" ib., shôgyô 正行 "conduite correcte" ib. et Ssk. VII, Tt. 1660, Ttt. 2060 II, chiken 智賢 "sage" Ttt. 2060 II, denju 傳授 "qui transmet" ib., kihan 軌範 "modèle" Skk. VII, Ssk. VII, Ttt. 2125 VII. Cette dernière td. est celle de la "nouvelle école".—**Origine de l'institution dans le bouddhisme.**—T. 1428 XXXIV En ce temps, les Moines mendiants récemment ordonnés n'avaient personne pour les instruire après la mort de leurs Professeurs. Ne recevant pas d'enseignement, ils négligeaient leurs Attitudes, manquaient d'ordre dans leurs vêtements, ne mendiaient pas selon la règle, recevaient souvent de la nourriture impure ou dans des bols impurs, et poussaient des cris bruyants lors des grands et des petits repas, comme les brahmanes dans leurs réunions. Alors les Moines mendiants allèrent rapporter cela au Bhagavat, qui dit : J'autorise dorénavant l'institution de Maîtres et de Disciples ; qu'ils se considèrent comme pères et fils, et s'assurent mutuellement enseignement et service.—*Cinq sortes* : T. 1421 XVI Le B. dit : Il y a cinq sortes de Maîtres : (1) Shukkeajari 出家阿闍梨 (Maître pour sortir de la maison) ; c'est le Maître qui convertit et ordonne les Novices. (2) Kyôjuajari 教授阿闍梨 (Maître enseignant) ; c'est le Maître qui enseigne la règle des Attitudes à observer lors de la réception des Défenses complètes. (3) Kommaajari 羯磨阿闍梨 (Maître d'Actes ; sk. karmâcârya) ; c'est le Maître qui accomplit les Actes [prescrits] lors de la réception des Défenses complètes. (4) Jukyôajari 授經阿闍梨 (Maître enseignant les sûtra ; sk. pâṭhâcârya) ; c'est le Maître qui a enseigné, ne fût-ce qu'un seul jour, à réciter les sûtra. (5) Eshiajari 依止阿闍梨 (Maître auprès duquel on réside) ; c'est le Maître auprès duquel on habite dans le même logis.—Autre classification, de cinq, Eog. II : (1) Maître d'Actes (Komma 羯磨) ; (2) Maître d'Attitudes (Igi 威儀) ; (3) Maître auprès duquel on réside (Eshi 依止) ; Maître enseignant les sûtra (Jukyô 授經) ; (5) Maître des dix Défenses (Jukkai 十戒). Cf. Mvy. 8728-8732 : (1) sk. âcârya, tib. slob dpon ; (2) sk. karmakâraka, tib. las byed ; (3) sk. raho'nuśâsaka, tib. gsaṅ ste ston ; (4) sk. niśrayadâyaka, tib. gnas byin ; (5) sk. pâṭhâcârya, tib. klog pa'i slob dpon.—*Six sortes*, Sgs. III : (1) Maître de tonsure (Teihatsu 剃髮) ; (2) Maître pour sortir de la maison (Shukke 出家) ; (3) Maître enseignant les sûtra (Jukyô 授經) ; (4) Maître enseignant (Kyôju 教授) ; (5) Maître d'Actes (Komma 羯磨) ; (6) Maître auprès duquel on réside (Eshi 依止).—*Kunjijari* 君持闍梨, Maître de Kuṇḍî, terme qui désigne dans l'és. le Maître d'Onction (l'Onction se faisant avec le vase kuṇḍî).—Es.—*Treize Vertus* des Maîtres d'après la secte Shingon : T. 848 I Les Maîtres ès Cercles du premier degré doivent (1) avoir produit l'Esprit d'Eveil, (2) posséder Sapience et Compassion, (3) être experts dans tous les arts, (4) bien pratiquer la Perfection de Sapience, (5) comprendre à fond le Véhicule triple, (6) bien expliquer le Sens réel des Formules, (7) connaître l'Esprit de tous les Etres, (8) avoir Foi en tous les B. et Bs., (9) avoir obtenu l'Onction et autres habilitations à transmettre la doctrine, et posséder l'intelligence subtile des dessins de Cercles, (10) avoir une nature douce et détachée du Soi, (11) montrer de la décision dans la pratique des Formules, (12) être profondément exercés dans l'Application, (13) résider avec fermeté dans l'Esprit d'Eveil. Avec de telles Es-

sences on est un Maître, objet des louanges des B. et des Bs.—Et cm. Ttt. 1796: Celui qu'on appelle Maître, c'est un Etre de Diamant, le plus élevé parmi les hommes ; il comprend les trois Esotériques ; et c'est aussi Vairocana lui-même.—*Ajariikanjô* 阿闍梨位灌頂, sk. âcâryâbhiṣeka, Onction de Maître, dite aussi Dengyôkanjô 傳敎灌頂, Onction de transmission de la doctrine, une des cérémonies les plus importantes de la secte Shingon. Elle consacre comme Maître celui qui la reçoit, et qui doit posséder les treize Vertus. Ttt. 1796 : A droit au titre de Maître celui qui connaît à fond tous les personnages vénérés, les Formules, les Sceaux, les Pratiques d'Inspection et les Atteintes, et qui a reçu l'Onction de transmission de la doctrine.—Cf. Rituel spécial Tt. 862.—**Titres et fonctions des Maîtres au Japon.**—Actuellement le titre d'Ajari (Maître) n'est plus employé au Japon que dans les sectes Shingon et Taimitsu (branche és. de la secte Tendai). On distinguait naguère trois classes d'Ajari, et dans chaque classe des "grands Ajari" et des "Ajari": (1) Shichikôzanajari 七高山阿闍梨, Maîtres des sept hautes montagnes, i.e. Hiei 比叡, Hira 比良, Ibuki 伊吹, Atago 愛宕, Kimbu 金峯, Katsuragi 葛城, Kamine 神峯. Sur ces montagnes se célébrait deux fois par an, au printemps et à l'automne, une cérémonie dite "Contrition de Bhaiṣajyaguru" (Yakushikeka 藥師悔過) où l'on priait pour obtenir de bonnes moissons. Les moines nommés par décrets impériaux pour cette cérémonie étaient appelés Ajari. (2) Dembôajari 傳法阿闍梨, Maîtres transmettant la Loi. Titre en usage dans les sectes Shingon et Taimitsu. (3) Isshiṅajari 一身阿闍梨, Maîtres à vie. Titre des Maîtres d'Onction dans ces mêmes sectes. Cette charge peut être remplie par des nobles.—Dans le Japon ancien, Ajari fut un titre de fonction officielle, reconnu par l'Etat. Cette fonction était remplie par des moines appartenant aux sectes Shingon ou Taimitsu, et oints par transmission secrète. Les premiers décrets impériaux en attestant formellement l'institution datent de 876, mais le titre officiel d'Ajari est mentionné dès 836.

AJUNNA 阿順那, ou anjunna 頞順那, ajana 阿闍那, ‡arajuna 閼剌樹那, irijunna 夷離淳那, ashûdana 阿周陀那=sk. arjuna, p. ajj°. Nom d'arbre, Terminalia Arjuna P.W. Le fameux Nâgârjuna était, disait-on, né sous cet arbre Tt. 2047 et 2058. Ttt. 1824 I td. ririju 梨李樹.

‡AKA 閼伽, ou 遏伽, 遏迦, 阿伽=sk. argha, arghya ; p. agghiya ; tib. mčhod yon "hommage méritoire" ; ch. kudoku 功德 "Mérite", kudokusui 功德水 "eau de Mérite" Mvy. 4352.—Eau liturgique.—Le terme sk., qui signifie au propre "valeur, honneur, honorable", a été appliqué dans l'Inde à l'accueil de l'hôte, et plus particulièrement à l'eau du bain de pieds qu'on présentait à l'hôte dès son arrivée. Les textes ch. définissent aka comme l'Eau liturgique T. 893 III, T. 1101, Ttt. 2131 VII, ou souvent comme le vase qui la contient Ttt. 2128 X, 2129 V, ou même comme un récipient en général (baignoire, etc.) Ttt. 2035 XLIII. L'Eau liturgique est parfumée avec des fleurs Ttt. 1796 XI. Au Japon, ce terme introduit par la secte Shingon est entré dans l'usage courant pour désigner l'Eau liturgique.—*Akaki* 閼伽器, vase contenant de l'Eau liturgique, une des trois sortes de vases employés dans le rituel és. ; les autres contiennent de la poudre d'encens et des fleurs.



Fig. 10. Akaki.

‡AKADA 阿伽陀, ou agetsuda 阿竭陀, ageida 阿揭陀, ou T. 474 III akonda 阿昏陀=sk. p. agada "remède". Ttt. 2128 XXI et XXV, qui donne l'étymologie exacte : non-maladie, y ajoute des interprétations de fantaisie : â "étendu, tout" + gata "partir", c.-à-d. que toutes les maladies disparaissent, ou encore agada "sans prix". Ib. XXVI td. fushiyaku 不死藥 "remède d'immortalité". Eog. II td. mubyô 無病 "sans maladie". Gog. XXIV td. gaṅyaku 丸藥 "pilule". Le mot paraît, affecté d'une valeur mystique, dans le titre de plusieurs sections de T. 1092 (XXXIII, XLIII, XLV, LV, LXIII). L'agada sert de comparaison dans divers sûtra pour exalter la parole du B. qui guérit de toutes les Passions T. 279 XIII et passim, 376 VI, etc. Au Japon, la secte Jôdo le compare avec le Nembutsu 念佛 Shns.—Ttt. 2125 III (td. Takakusu 127) : Agada est la 5e section de la science médicale (Ayurveda), qui traite des antidotes.

AKANITA 阿迦膩吒, 阿迦尼吒, 阿迦貳吒, ou akanishitta 阿迦尼瑟吒, akanishata 阿迦尼沙託, akanishita 阿迦尼師吒, etc.=sk. akaniṣṭha, p. akaniṭṭha ; Mvy. 3106 tib. 'og min "pas inférieur", ch. hige 非下, id.—Dieux qui habitent le 18e et dernier ciel du Plan du Formel, d'où l'interprétation donnée à leur nom : ils ne sont inférieurs à aucune autre classe dans leur Plan. Le sk. a une autre désignation aghaniṣṭha Mvy. 3107 (tib. gzugs mtha' "limite du Formel", ch. shikikukyô 色究竟 "aboutissement du Formel" ; cf. Tt. 1558 XI=K. Lav. III, 168) qui s'applique aux mêmes Dieux. Quoique les tc. ch. reposent toutes sur akaniṣṭha, Eog. I et Ttt. 2131 IV donnent le sens correspondant à sk. aghaniṣṭha : shikikukyô. Mais Eog. ib. a aussi l'interprétation : a "pas" + kaniṣṭha "le plus petit", parce que ce ciel est le plus grand du Plan du Formel. Tt. 1558 XI (=K. Lav. III, 174) : ils ont une taille de 16.000 Lieues, une vie de 16.000 Périodes.—Pour le terme aga 阿伽=sk. agha (sup. aghaniṣṭha), cf. Tt. 1558 I (=K. Lav. I, 50) qui cite deux interprétations du mot agha : "heurt excessif" (a=atyartham) c.-à-d. le Formel

massif, ou "exempt de heurt" (a privatif) c.-à-d. le vide.

‡AKARAKA 阿伽羅伽=sk. Aṅgaraka, Mvy. 3179 tib. mig dmar "œil rouge", ch. kasei 火星" étoile du feu". Autre td. kayô 火曜. La planète Mars, régent du troisième jour de la semaine. Dans l'Es. il est placé au Sud de la Cour extérieure de la section de Diamant du Plan de Matrice. Hizk.: Il est blanc et tient une lance. Mais cf. Bzze. III où son aspect est tout différent.

‡AKARO 阿伽嚧, ou agarô 阿伽樓, akugeiro 惡揭嚕, etc.=sk. agaru, aguru; p. agaru, agalu, akalu; tib. agaru: Amyris Agallocha P.W. (?), Aquilaria (?), "bois d'aloès", "bois d'aigle". Td. jinkô 沈香, jinsuikô 沈水香 "parfum qui plonge au fond de l'eau" (c.-à-d. bois dont le "cœur" est lourd et parfumé) T. 665 VII etc., ou mikkô 蜜香 (Tt. 1509 cité Ttt. 2131 VIII) "parfum de miel". Ttt. 2122 XXXVI cite un ouvrage où l'agaru est décrit comme un produit des pays qui forment aujourd'hui l'Annam; pour d'autres textes non bouddhiques, qui tous indiquent la même provenance, cf. Bdji. 2824. Le Nihonshoki 日本書紀 rapporte que des pêcheurs en recueillirent dans la mer et en firent hommage à la cour du Japon en 595.

AKASHA 阿迦奢=sk. âkâśa, td. *kokû 虛空 "Espace" Ttt. 1796 XIII.

‡AKATA 阿竭多, ou 阿揭多 id. [prononciation traditionnelle: la prononc. normale serait agetta]=sk. Agastya. Nom d'un Roi d'éclair T. 665 VII (à l'Est); d'une étoile T. 374 XIII (=Canopus; elle guérit des morsures des serpents et des Mâra; cm. Ttt. 1767: cette étoile paraît au 8e mois); d'un Voyant qui pendant douze ans intercepta le cours du Gange en le faisant couler dans son oreille T. 374 XXXIX. Le miracle de la mer avalée, qui est le miracle classique d'Agastya, est dans ce dernier texte attribué au Voyant Ginu 耆菟, td. Ttt. 2128 XXVI Shôsen 勝仙 "Voyant victorieux", sk. Jiṣṇu. Mvy. 3457 donne le nom du Voyant sous la forme Agasti et td. sanso 山鼠 "rat des montagnes", tib. ri byi, même sens.

AKAUN 阿迦雲, tc. du nom d'un Bs.—Td. Yakuô 藥王 "roi des remèdes", sk. Bhaiṣajyarâja.—Cette tc. ne paraît que dans Ttt. 2131 II, citant T. 1161 où le mot ne se retrouve pas. Mais T. 278 V mentionne Daiyakuô 大藥王 et la td. parallèle T. 279 XIII porte au même endroit la tc. *akada 阿伽陀 (q.v.)=sk. agada; il faut donc sans doute corriger akaun en akadon 阿迦曇=sk. agadaṁ.

AKENTA 阿揵多=sk. p. âgantuka "qui survient, accidentel"; Mvy. 6937: tib. (1) glo bur du 'oṅs "venu soudainement", (2) glo skyes "soudainement produit", (3) thor bu "dispersé"; ch. (1) rai 來 "venu", (2) shô 生 "né", (3) san 散 "dispersé", (4) gûrai 偶來 "venu soudainement", (5) shôshin 生心 "Esprit produit"; et Mvy. 8746: tib. blo bur du 'oṅs "venu soudain", ch. kakusô 客僧 "moine visiteur". Tt. 1462 VI, qui donne la tc. ch., td. kakubiku 客比丘 "moine visiteur". La variété des td. s'explique par la diversité d'emploi du mot. Dans la vie conventuelle, il désigne le moine de passage dans un monastère; dans la philosophie, il s'applique aux Passions considérées comme des visiteurs dont le passage trouble la paix de l'Esprit. Pour ce dernier sens, cf. *Kakujin.

AKEIRA 阿詣羅=sk.Aṅgiras. Nom d'un Voyant Tt. 852 II. Le B. est désigné comme Âṅgirasa, Mvy. 77 tib. ñi ma'i rgyud "lignée du soleil", ch. nichizokukei 日續系 id. ou nichizoku 日族 "race du soleil" (cf. l'appellation Âdityabandhu donnée au B.).—



Fig. 11. Akeira (Aṅgiras).

Dans l'Es. il figure au Sud de la Cour extérieure de la Section de Diamant du Plan de Matrice, parmi les assistants d'Agni (*Katen); il est de couleur rouge et tient un lotus surmonté d'un flacon, Hizk.

AKU 惡 "mal", syn. fuzen 不善 "pas bon"; sk. pâpa, pâpaka, akuśala (p. akusala; tc. akotsushira 阿乞史羅 Keds., akusatsuna 惡察那 Ttt. 1830 IV, akusetsura 惡剎羅 Tt. 1821 V); tib. mi dge "pas bon", sdig "péché".—Mal; péché.—**Aperçu.**—La notion du mal se transforme sans cesse au cours du développement du bouddhisme. Elle est, au début, une notion de l'ordre de la discipline, tant que l'église consiste surtout en une communauté de moines; le mal est alors un péché (sk. avadya, p. avajja=lat. infandum; tib. kha na ma tho, interprété par "ce qui n'est pas sorti de la bouche"=ce qui n'est pas confessé; ch. kashaku 呵責 "blâmé"),

étroitement lié à la confession qui le répare ; c'est contrevenir à la loi telle que le B. l'a prêchée, et cette loi est un code monastique. La règle, c'est de résister à l'entraînement aux Actes ; les dix Péchés Majeurs (inf. Jûaku) sont des manquements à des Défenses. Le saint, autrement dit le disciple, tend à atteindre au plus tôt le stage de l'Arhat qui est une sorte de réduction du Nirvâṇa, et où cesse toute activité. La souillure qu'il faut rejeter, ce sont les Passions, c'est la vie de sentiment. Avec le G.V., le bouddhisme accepte résolument l'action qu'il sanctifie ; l'obstacle que le saint, le Bs., doit surmonter est l'ignorance ou la fausse science, car le B. est l'Omniscient ; désormais orientée vers les perspectives de l'avenir, la doctrine étudie le mal moins dans ses origines passées, comme faisait le P.V., que dans ses conséquences ultérieures à travers l'infini des existences.—Pour les péchés contre la discipline, on en trouvera le détail dans des articles spéciaux, sous les rubriques où le Vinaya les a classés.—Pour les Âgama, il suffira de citer un texte capital qui ouvre la collection de l'Ekottara T. 125 I : En présence de tous les Dieux et de tous les grands saints, Ânanda communique à Mahâkâśyapa l'essence de la doctrine résumée en une stance : "Ne pas faire le mal, se consacrer au bien, nettoyer son Esprit, c'est la doctrine des B." Cette stance a été insérée dans la collection du Dhammapada (p., vers 183) ; elle est récitée régulièrement dans l'Introduction de chacun des Prâtimokṣa, comme le résumé de la doctrine prêchée par le B. Kâśyapa, le prédécesseur direct de Śâkyamuni (cf. Shichibutsutsûkaige, s.v. *Butsu).—Dans la philosophie du bouddhisme dès les Âgama, le mal est une des trois catégories entre lesquelles on répartit les Essences, les deux autres étant le bien (sk. kuśala ; cf. *Zen 善) et l'Indéfini (sk. avyâkṛta ; cf. *Muki 無記). Dans la série des Actes, le mal est classé comme "Noir" par opposition avec le bien, qui est "Blanc", et avec l'Indéfini, qui n'est "ni Blanc ni Noir" ; cf. *Gô 業.—**Définition.**—Il est difficile d'extraire de la littérature canonique une définition parfaitement satisfaisante du mal ; le génie hindou procède plus volontiers par énumérations et classifications. Il suffira de citer ici une définition qui se retrouve presque identique dans deux des ouvrages classiques de l'Abhidharma, la Mahâvibhâṣâ Tt. 1545 LI (qui consacre cinq chapitres CXII-CXVI à la question du Mal) et l'Abhidharmakośa Tt. 1558 XV, d'une part à propos des Essences, d'autre part à propos des Actes : "Le Mal, c'est ce qui n'implique pas la sécurité durable, et qui amène des fruits désagréables."—**Goaku** 五悪, les cinq Péchés Capitaux, sont les infractions aux cinq Défenses, savoir : Meurtre, Vol, Luxure, Mensonge, Usage de l'alcool (cf. *Kai 戒) ; le Sukhâvatîvyûha contient un morceau célèbre sur les cinq Péchés Capitaux et les cinq bonnes observances correspondantes, morceau qui paraît seulement dans trois des cinq td., T. 360, 361, 362, et qui manque à l'original sk. Il faut les distinguer des Gogyaku 五逆 Péchés de Damnation-immédiate (sk. ânantarya) : tuer sa mère, un Arhat, son père, diviser la communauté, provoquer (une effusion de) sang du Tg. avec une pensée de haine, doublés eux-mêmes des cinq péchés dits "analogues" (cf. *Gyaku).—**Jûaku** 十悪, les dix Péchés Majeurs (souvent associés aux Gogyaku dans l'expression Akugyaku 悪逆, et souvent désignés comme les dix voies d'Acte mauvaises, Jûakugôdô 十悪業道, sk. akuśalakarmapatha), sk. daśa akuśalâni, p. dasa akusalâni, tib. mi dge bču : (1) sesshô 殺生 (nouv. éc. : danshômyô 断生命), sk. prâṇâtipâta ; p. pâṇât° ; tib. srog gčod : Meurtre (litt. destruction de la vie) ; (2) chûtô 偷盗 (n. éc. fuyoshu 不與取), sk. p. adattâdâna ; tib. ma byin pa len : Vol (litt. prendre ce qui n'est pas donné) ; (3) jain 邪淫 (n. éc. yokujagyô 欲邪行), sk. kâmamithyâcâra ; p. k°micchâ° ; tib. 'dod pas log par gyem : Luxure (litt. perversion libidineuse) ; (4) môgo 妄語 (n. éc. koôgo 虚誑語), sk. mṛṣâvâda ; p. musâ° ; tib. rjun du smra : Mensonge ; (5) akku 悪口 (n. éc. soakugo 麤悪語), sk. pâruṣya ; p. pharusavâcâ ; tib. chig rcub mo smra : Grossièreté de langage ; (6) ryôzetsu 兩舌 (n. éc. rikango 離間語), sk. paiśunya ; p. pisunavâcâ ; tib. phra mar smra : Calomnie ; (7) kigo 綺語 (n. éc. zôego 雜穢語), sk. sambhinnapralâpa ; p. s°ppalâpa ; tib. chig bkyal : Verbiage ; (8) toṅyoku 貪欲 (n. éc. ton 貪), sk. abhidhyâ ; p. abhijjhâ ; tib. brnab sems : Cupidité ; (9) shinni 瞋恚 (n. éc. shin 瞋), sk. p. vyâpâda ; tib. gnod sems : Malveillance ; (10) jaken 邪見 (n. éc. id.), sk. mithyâdṛṣṭi ; p. micchâdiṭṭhi ; tib. log par lta : Vue perverse.—Ces dix péchés se répartissent en trois catégories : les trois premiers sont du domaine du corps (shiṅakugyô 身悪行, sk. kâyaduścarita, tib. lus kyi ñes par spyod) ; les quatre suivants sont du domaine de la parole (goakugyô 語悪行, sk. vâg°, tib. ṅag gi...) ; les trois derniers sont du domaine du Mental (iakugyô 意悪行, sk. mano°, tib. yid kyi...). Réf. p. ex. Âgama T. 1 IX et 125 XLIII ;—T. 727 (texte spécial, attribué à Aśvaghoṣa) ;—Abhidharma : Tt. 1558 XVI (=K. Lav. IV, 137 sq.), 1646 VIII (chapitre entier) ; 1552 IV ; 1562 XLII.—Pour la casuistique de l'acte qui constitue le péché, cf. *Gô 業 "Acte" : la casuistique du péché a naturellement exercé le zèle pieux des commentateurs ; l'analyse de chaque péché dans les Vinaya constitue un parfait modèle du genre. Pour l'Abhidharma, on se contentera de renvoyer p. ex. à la Mahâvibhâṣâ Tt. 1545 qui a plusieurs chapitres, CXVIII-CXXI, sur le péché de Meurtre, à Tt. 1509 XIII qui établit dix catégories de péchés de Mensonge, à Tt. 1579 LIX qui établit sept rubriques de Verbiage ; et pour les sûtra du G.V., à T. 279 XXXV qui distingue dix-sept variétés de Grossièreté de langage.—Les dix Péchés Majeurs

sont mis en relation, dans l'école du Kośa, avec les trois Passions fondamentales, désignées comme les "trois poisons", sandoku 三毒, ou "les trois racines", sankon 三根 (cf. *Bonnô) : Meurtre, Grossièreté de langage et Malveillance sont accomplis sous l'influence de la Haine ; Luxure, Cupidité, Vol, sous celle de l'Attraction ; Vue perverse, sous celle de l'Erreur ; Tt. 1558 XVI, et cf. Tt. 1606 VII.—Ils sont également mis en rapport avec les trois mauvaises Destinations: Enfer, Animal, Trépassé, mais sans aucune précision dans la répartition ; c'est ce qui est appelé sambonjûaku 三品十惡 "les dix péchés en trois catégories" Tt. 1509 XCIII et XCVI ; Ttt. 1911 I c.—La question n'a pas manqué d'être soulevée de savoir si les animaux p. ex. sont susceptibles de commettre des péchés de Damnation-immédiate ; certains docteurs le niaient, mais d'autres (p. ex. Tt. 1545 CXIX) admettaient que les animaux à l'intelligence éveillée, tel le cheval âjâneya, pouvaient encourir la damnation (Tt. 1558 XVII=K. Lav. IV, 205).—T. 821 II donne une liste particulière des dix péchés les plus graves : (1) Meurtre : tuer son père qui est B.-pour-soi (cf. le cas analogue de Rudrâyaṇa, Arhat, tué par son fils Tt. 1558 XVIII=K. Lav. IV, 215) ; (2) Vol : s'emparer des biens appartenant aux Trois Joyaux (cf. ib. XVI=K. Lav. IV, 156) ; (3) Luxure : souiller sa mère, nonne et Arhatî (cf. ib. XVIII=K. Lav. IV, 219) ; (4) Mensonge : imputer à un Tg. des méfaits fictifs ; (5) Calomnie : médire des saints, des sages et des moines ; (6) Grossièreté de langage : injurier un saint; (7) Verbiage : troubler par des discours la recherche de la Loi ; (8) Malveillance : tuer sa mère ; (9) Cupidité : convoiter les biens d'un homme pieux ; (10) Vue perverse : Vue de l'un ou l'autre des deux Extrêmes.—Dans la série des dix Péchés Majeurs, on a encore tenté d'introduire une hiérarchie de gravité. Déjà le B. avait enseigné expressément, à l'encontre de la doctrine des Jaina, que parmi les trois catégories de péché : du corps, de la parole, du Mental, le péché Mental est le plus grave de tous (T. 26 XXXII ; cf. Tt. 1558 XVIII=K. Lav. IV, 218; aussi Tt. 1509 LXXXIV); d'autre part, le mensonge en vue du schisme, qui combine un des cinq Péchés Capitaux avec un des cinq de Damnation-immédiate, est considéré aussi comme le plus grave des péchés ; ou bien encore c'est la Vue perverse (Tt. 1558 XVIII=K. Lav. IV, 218) : celle-ci en effet seule peut rompre les racines de bien (ib. XVII=K. Lav. IV, 170), en niant la Cause et le Fruit ; —ailleurs encore (T. 821 II), c'est le Meurtre et la Vue perverse ; ou c'est le Meurtre seul (Tt. 1509 XIII, p. 155 inf. col. 2-3).—Inversement, l'usage de l'alcool est tenu pour le plus léger des Péchés Majeurs, parce qu'il n'implique pas de dommage pour autrui Tt. 1509 XCII ; mais sur ce point les discussions avaient été très vives entre l'école de l'Abhidharma et celle du Vinaya qui voulait maintenir la proscription de l'alcool dans toute sa rigueur (Tt. 1558 XIV=K. Lav. IV, 83).—La secte Tendai s'est particulièrement appliquée à établir la hiérarchie des péchés, en se fondant sur les textes précités du Daichidoron (Tt. 1509 XIII) et du Nyoraimitsuzôkyô (T. 821 II) : elle les divise en trois catégories selon la force de la pensée au moment du péché, l'objet du péché, l'existence et la promptitude du remords. Cf. Ttt. 1912 I e; Tss. I.—La secte Vijñaptimâtra Tt. 1579 LX détermine la gravité des péchés au point de vue de cinq Facteurs : plaisir mental, moyens, manquer l'occasion de réparer, opinions fausses, circonstances.—Sans entrer ici dans la doctrine de la rétribution qui sera exposée à propos de l'Acte (*Gô), on indiquera seulement la rétribution (de Coulée) des dix Péchés Majeurs avec les divergences de trois des textes principaux : Âgama : Ekottara (e) T. 125 XLIII ; Saṁyukta (s) T. 99 XXXVII ; et Abhidharma : Kośa (k) Tt. 1558 XVII (=K. Lav. IV, 186) identique sur ce point à Tt. 1562 XII et 1563 XXIII : Meurtre→vie brève ; Vol→pauvreté ; Luxure→épouse infidèle ; Mensonge →objet de calomnie (s et k) ou→haleine fétide (e) ; Verbiage→parole sans créance (s et k) ou→ terrain inégal (e ; mais cf. la rétribution de Régence dans k :→saisons bouleversées) ; Calomnie→les amis deviennent des ennemis (s et k), ou→ronces dans le terrain (e ; mais cf. sup.) ; Grossièreté de langage→ entendre des propos désagréables ; Cupidité→accroissement de Cupidité (s et k), ou→moissons pauvres (e ; cf. sup.) ; Malveillance→accroissement de Malveillance (s et k), ou→beaucoup d'objets malpropres (e) ; Vue perverse→accroissement d'ignorance (s et k) ou→huit grands Enfers (e).—Liste analogue, plus développée, dans T. 279 XXXV.—Enfin Ttt. 2122 a un chapitre entier (LXXIII) sur les dix Péchés Majeurs.
—**Termes composés.**—*Akki* 惡機, "le mal comme Mobile" (de salut). Doctrine particulièrement en honneur dans les sectes Shin (Jôdo) et Shingon, et d'après laquelle les plus grands péchés peuvent occasionner le salut ; cf. inf. Akuninshôki. Le réformateur japonais Shinran, fondateur de la secte Shin, énumère (Gtks. I) sept catégories de grands pécheurs susceptibles d'être sauvés par la dévotion à Amida.—*Akkijin* ~鬼神, Mauvais démon. Tt. 1668 IX énumère dix espèces de grands démons qui ont 51.302 espèces de serviteurs ; leurs noms sont : Shabitadai 遮毘多提, Igarashi 伊伽羅尸, Idaigatei 伊提伽帝, Banakenta 婆那鍵多, Niraniridai 爾羅爾梨提, Hannida 班尼陀, Aami 阿阿彌, Jakyabani 闍佉婆尼, Taataita 多阿多伊多, Taitekiki 推惕鬼. La plupart de ces noms ont une apparence suspecte ; d'ailleurs tout l'ouvrage semble apocryphe.—*Akuja* ~邪 "mal et perversité" : les Passions et les Vues perverses. Les Passions sont moins graves, mais plus difficiles à trancher ; on les compare à des fibres de lotus qu'il faut couper. Les Vues, plus redoutables puisqu'elles conduisent fatalement aux mauvaises

Destinations, sont d'autre part plus faciles à détruire ; on les compare à des pierres qu'il faut casser. —~*kai* ~戒, sk. duḥśîla ; cf. inf. Akuritsugi.— ~*kaku* ~覺 "mauvaise pensée", Ttt. 1851 v c ; Ttt. 1912 v d.—~*ken* ~見, sk. durdṛṣṭi "mauvaise Vue" ; cf. *Ken 見 "Vue".—~*ninshôki* ~人正機, "les méchants comme vrai Mobile" du Vœu d'Amida. Hônen dit (Shns.) : "C'est pour les pires et les plus vils des hommes qu'est énoncée la Loi la meilleure et la plus haute." Et Shinran (Tnns.) : "On dit communément que les méchants peuvent naître dans le Paradis, et à plus forte raison les bons. C'est renverser les termes, faute de comprendre la puissance du Vœu qui est de sauver les Etres par sa seule force ; il faut dire : Les bons peuvent naître dans le Paradis, et à plus forte raison les méchants."— ~*ritsugi* ~律儀, sk. duḥsaṁvara, "mauvaise Restriction" ; c'est le contraire des bonnes Restrictions, c'est-à-dire des observances prescrites par la Discipline religieuse pour "restreindre" le mal. On désigne par ce terme certains métiers réprouvés : de même qu'en embrassant la carrière religieuse on "restreint" le mal, de même, en se livrant à ces métiers, en en observant les règles, on "restreint" le bien. P. ex. T. 262 v (=Lotus 168) : Un Bs. ne fréquente pas les parias, les éleveurs de porcs, de moutons, de poules, de chiens, les chasseurs, les pêcheurs, tous ceux qui observent de mauvaises Restrictions. T. 374 XXIX énumère seize sortes de mauvaises Restrictions ; T. 156 VI en énumère douze sortes. Cf. *Ritsugi.—~*ryû* ~龍 "mauvais Dragon" T. 246 I.—~*sa* ~作 "méfait", traduit à la fois sk. duṣkṛta (souvent rendu par la tc. *tokira 突吉羅, q.v.), p. dukkata, tib. ñes byas, Méfait (un des groupes de fautes disciplinaires), et sk. kaukṛtya, p. kukkucca, tib. 'gyod, Remords (qui se traduit aussi *ke 悔). Dans ce dernier sens, les caractères 惡作 se prononcent : akusa dans l'école Kośa, et : osa dans l'école Vijñaptimâtra. Sur le Remords, cf. Tt. 1558 IV (=K. Lav. II, 166), et Tt. 1585 VII.—Cf. *Ju 聚. —~*setsu* ~說 "mauvaise parole", l'un des deux groupes de fautes disciplinaires qui constituent le duṣkṛta, l'autre groupe étant l'akusa (sup.) proprement dit. Cf. *Ju 聚.—~*shi* ~師 "mauvais maître" Tt. 1509 I.—~*shô* ~性 "mauvaise Nature", une des trois Natures (bonne, mauvaise, Indéfinie). Cf. *Shô 性.—~*shu* ~趣 "mauvaise Destination", sk. p. apâya, tib. ṅan soṅ ; et sk. durgati, p. dugg°, tib. ṅan 'gro. Cf. *Shu "Destination".—~*shûaku* ~執惡 "les méchants parmi les méchants". Ttt. 1821 XIX Les bouchers sont méchants par profession ; ceux d'entre eux qui par surcroît font le mal sont les méchants parmi les méchants.—~*shukû* ~取空 "mauvaise Prise du Vide" : s'attacher à la doctrine du Vide en l'isolant de la loi de causalité ; c'est une des doctrines extrêmes. T. 1581 II Soutenir que tout est vide, ceci aussi bien que cela, c'est la mauvaise Prise du Vide. Tt. 1585 VII La mauvaise Prise du Vide, c'est nier les deux Vérités ; les B. ne peuvent y remédier par leurs paroles. Ttt. 1912 v f : Mieux vaut avoir une Vue du Soi grande comme le mont Sumeru que d'avoir la mauvaise Prise du Vide.—~*soku* ~觸 "mauvais toucher" : toute nourriture touchée par la main d'autrui est impure ; le Vinaya interdit d'en manger. Ttt. 1804 c et Ttt. 1805 CII b.—~*dô* ~道= Akushu.—~*u* ~友 "mauvais ami", sk. kumitra, p. pâpamitta, tib. bśes gñen ṅan ; on dit aussi : Akuchishiki 惡知識 "mauvaise connaissance". C'est l'opposé du *zennu 善友 ou zenchishiki 善知識 "bon ami", sk. kalyâṇamitra. T. I XI compte parmi les six causes de ruine celle d'avoir un mauvais ami ; elle cause les six préjudices suivants : perte de temps, goût de se cacher, entraînement d'autrui, entreprise sur les biens d'autrui, usage égoïste de tous les biens, affichage des défauts d'autrui. Ib. quatre circonstances provoquent les mauvaises amitiés : boire, jouer, courir les femmes, aimer les chants et les danses. Une autre td. du même texte (T. 16) énumère quatre sortes de mauvais amis : un ennemi déguisé, un flatteur médisant, un faux compatissant qui jouit de vos malheurs, un intrigant déguisé ; ou encore : celui que le moindre empiètement surexcite, celui qui refuse son service aux moments difficiles, celui qui vous fuit dans votre malheur, celui qui vous déserte à l'article de la mort. Tt. 1610 II cite une stance du B. sur le mauvais ami : Un mauvais ami qui n'a ni savoir (chi 知) ni connaissance (shiki 識) du bien nuit à la bonne conduite, comme une araignée qui tombe dans le lait l'empoisonne.

AKU 惡 ou 噁=sk. aḥ 𑖀𑖾, le visarga, une des 12 voyelles et des 50 lettres du *Shittan ; 4e des "cinq Points de l'a", correspondant au Nirvâṇa (cf. *A, Ajigoten), le visarga est dit "point du Nirvâṇa" nehanten 涅槃點, soit à cause des sens du mot visarga "émission, rejet, libération", soit parce que dans l'ordre du syllabaire *Shittan l'aḥ est la dernière des voyelles.—Interprétations : T. 1003 I Nirvâṇa ; T. 468 I, 469, 187 IV motsumetsujin 沒滅盡, jimmotsu 沈沒, metsumotsu 滅沒 "extinction, absorption" ; T. 879 onri 遠離 "éloignement" (des Essences Impercevables) ; T. 375 VIII shôjô 勝乘 "Véhicule éminent" (terme appliqué au Mahâparinirvâṇasûtra du G.V., éminent parmi tous les sûtra) ; T. 376 v gujin 窮盡 "exhaustif" (terme appliqué aux sûtra du G.V.). Toutes ces interprétations paraissent s'expliquer comme celle de Nirvâṇa ci-dessus.

AKURAKARA 阿鳩羅加羅=sk. âkulakara ; td. sakuran 作亂 "faire du trouble". Nom d'un vent T. 1341 XV, où sont encore mentionnés les vents anukaga 阿㝹呵伽, ashugaatara 阿輸伽阿多羅, arambabasoto

阿嵐婆婆蘇都 [td. hotsuji 發事 "produire une affaire", sk. ârambhavastu ?], etc.

AKUSATSURA 悪察羅, ou akusatsuna 悪察那, akusetsura 悪刹羅, akosshira 阿乞史羅=sk. akṣara, p. akkhara ; tib. yi ge, ch. ji 字, monji 文字 "lettre" Mvy. 2014 ; aussi Ttt. 1830 IV td. jifukaiten 字不改轉 "non changement des lettres" : Ttt. 1821 V explique que les lettres ne changent pas suivant les endroits. Ttt. 1796 XIV td. fudô 不動 "inébranlable" ; ib. XVII distingue en sk. deux ordres de lettres : (1) akṣara, les lettres fondamentales, (2) lipi, les lettres additionnelles.—Cf. *Benzenna.

AKUSHAJU 悪叉聚 "groupe d'akṣa". Sk. akṣa désigne l'Elæocarpus Ganitrus et ses fruits, dont on fait des rosaires, et qui, tombés sur le sol en tas, sont l'image des groupements naturels. Autre nom : urunarasha 嗚嚕捺羅叉=sk. rudrâkṣa, td. temmoku 天目 "yeux du Dieu" (parce que les fruits ressemblent aux trois yeux du dieu Rudra=Śiva). Ttt. 2128 XXXV C'est un arbre occidental dont les fruits sont de petites boules, grosses comme des cerises ou des noix, et de couleur violette ; on en fait des rosaires aux grains très durs, qu'emploient ceux qui récitent les textes de la Section de Diamant, d'où leur autre nom kongôshi 金剛子 "grains de Diamant".—Tt. 1585 II Depuis un temps infini, il y a pour les Etres toutes sortes de Plans qui existent à la façon d'Essences, comme des groupes d'akṣa. Cm. Ttt. 1830 IV Les akṣa ont la forme de mujikishi 無食子 (noix de galle); tombés à terre, ils forment des groupes, d'où la métaphore. Autre cm. Ttt. 1833 Dans les pays occidentaux on tire de l'akṣa une teinture et une huile. —Tt. 1579 LI compare les groupes d'akṣa aux nombreux Plans contenus dans la Notation de Tréfonds ; T. 945 I, aux Germes des Actes.—Gog. XXIII cité Keds. 34 explique la métaphore par le fait que dans les pays occidentaux ces fruits se vendent groupés en masse, comme en Chine les noyaux d'abricot.

AMA 阿摩=sk. ambâ, p. ammâ ; Mvy. 3925 tib. yum mam za za, ch. sommo 尊母 "vénérable mère" ; Ttt. 2131 V td. nyomo 女母 "mère". Tt. 1462 VI donne amatata 阿摩多多=sk. ambâ + tâta "mère + père".—Cf. *Bikuni.

AMADAIKANNON 阿摩提 (ou 阿麼提, 阿麼隷) 観音.—Nom de la 21e des 33 formes d'Avalokiteśvara vénérées au Japon. Td. mui 無畏 "sans crainte", kankô 寛廣 "large". Ces deux td. sont tirées d'un rituel consacré à cette divinité, cité Keds. p. 5 ; on y rencontre encore la tc. 阿麼䴵 dont le dernier caractère ne se trouve pas dans les dictionnaires : Keds. le corrige en 䴵 dai. Le même rituel, reproduit Ttt. 1115 d'après un ms. de l'époque de Heian, rap porte que cette divinité s'était incarnée naguère en la personne d'un roi dans la région de Khotan, et en donne la description suivante : "Elle a trois yeux et quatre bras, comme *Haramitsubosatsu 波羅蜜菩薩 (Pâramitâbodhisattva) ; elle est montée sur un lion blanc, et regarde au-dessous de son genou gauche ; elle porte une coiffure de Joyaux ornée de lotus blancs ; ses deux mains antérieures tiennent un luth kûgô 箜篌 (vîṇâ) décoré d'une tête de phénix ; la main gauche postérieure tient un monstre Makara, la main droite un oiseau de bon augure blanc ; son pied gauche est relevé sur la tête du lion, son pied droit pend ; elle porte un vêtement divin avec des bracelets ; tout son corps répand de la lumière et son visage respire la compassion." Son Germe est A. D'après Hmjr. 25, son culte aurait été introduit de Chine par Shûei 宗叡 au IXe siècle.



Fig. 12. Amadai Kannon.

AMARA 阿摩羅=sk. amala.—Immaculé.—Autres tc. amatsura 阿末羅, ammara 菴摩羅.—Td. muku 無垢 "immaculé", shôjô 清淨 "pur", etc.—Neuvième Notation, admise par l'ancienne école antérieure à Genjô (Hiuan-tsang) ; celui-ci l'exclut et réduit le nombre des Notations à huit. Le texte fondamental est T. 273 : Les B. Tg., constamment avec l'Eveil unique Révolutionnant les diverses Notations, les font entrer dans l'amala.—T. 671 IX : Toutes sortes de Notations, huit, neuf, pareilles aux vagues dans l'eau.—T. 682 II : L'Esprit est de huit sortes ou encore de neuf.—Ib. III : La Matrice pure de Tg. est aussi appelée Sapience Immaculée ; elle est éternelle, sans commencement ni fin, et transcende le Tétralemme.—Tt. 1584 I : Comme Auxiliaire contre la Notation d'âlaya, on atteste la Notation amala ; la première est une Essence Impermanente et à-Ecoulement ; l'amala est une Essence permanente et sans-Ecoulement. On atteste la Notation amala pour atteindre la Voie de l'Objectif Ainsité. L'âlaya est toujours associé avec les Fruits de la Turbulence ; dans l'amala ces Fruits sont anéantis.

L'âlaya est le fondement de toutes les Passions, et ne l'est pas de la Voie Sainte ; l'amala est le fondement de la Voie Sainte, et ne l'est pas des Passions. —Tt. 1617 I lui donne le nom de nyonyo 如如 "Ainsi-ainsi", parce qu'elle seule est sans Idée-à-rebours et sans Transformation.—Tt. 1587 : La nature vraie c'est la Notation amala, en laquelle ne sont point confondus Domaines et Notations.— Nyoraikudokushôgongyô 如來功德莊嚴經 (original perdu, pas de td.) cité T. 1585 III, Ttt. 1861 I : La Notation Immaculée des Tg. est pure, c'est le Plan Sans Ecoulement ; elle est libérée de toutes les Obstructions et associée à la Connaissance de Miroir.—T. 945 IV classe l'amala parmi les sept désignations de l'état de Fruit, avec Eveil, Nirvâṇa, Ainsité, Nature de B., Matrice de Tg. vide, Connaissance de Miroir.—Pour la nouv. éc., l'amala est simplement la section pure de la huitième Notation (propre aux seuls Tg.), la section souillée formant l'âlaya proprement dit ; Tt. 1585 III, Ttt. 1830 III b, 1861 I, etc.

AMAROKU 阿摩勒=sk. âmalaka ; tib. skyu ru ra, ch. sansa 山査 Mvy. 5799. Td. yokanshi 餘甘子 (de Canton) Tt. 1462 XVII, T. 1451 I, T. 1453 VIII ; les deux derniers tc. ammarakka 菴摩洛迦. Ttt. 2128 XXV (XXXVI) et Eog. II td. muku 無垢 "immaculé" (sk. amala).—Le myrobolan emblic (Phyllanthus Emblica).—C'est un des cinq fruits autorisés comme remède ; à ce titre il est souvent mentionné dans la Discipline T. 1428 XLII, 1421 XXII ,1448 I (où les tc. ammora 菴沒羅, amara 阿摩羅, ammaroku 菴摩勒 sont employées indistinctement). On s'en sert aussi pour laver les cheveux T. 1451 I. On le prend contre le froid T. 475 cm. III, ou contre la soif T. 1453 VIII. Le myrobolan dans la paume de la main est le symbole de la vérité évidente T. 374 XXVII, 375 XXV, 670 IV (cf. l'expression hastâmalaka dans les écoles brahmaniques : Hastâmalaka "le myrobolan dans la main" est le titre d'un abrégé fameux du Vedânta ; cf. aussi les titres de Shôchûron 掌中論 Tt. 1621 "traité dans la paume" ou Gekenron 解捲論 Tt. 1620 "l'ouverture du poing" par Diṅnâga) ; souvent, dans ce cas, les tc. employées varient, et elles ont plus d'une fois provoqué la confusion avec sk. âmra "mangue" : T. 945 II tc. ammara 菴摩羅 et T. 475 I tc. ammaroku 菴摩勒. Cette dernière tc. se retrouve dans la fameuse histoire de la moitié de myrobolan donnée à l'église par Aśoka déchu T. 2043 et 2042 ; dans ce dernier texte on trouve aussi la tc. anra 菴羅 qui correspond en réalité à âmra "mangue" (cf. *Ammora). Gog. XXII : Les feuilles ressemblent à celles du jujubier ; les fleurs sont blanches et petites ; le fruit ressemble à la noix et il a un goût acide et doux à la fois. T. 1453 VIII : La saveur est âcre au premier contact mais le jus est doux, ainsi s'explique le nom donné en ch. au fruit : yokan 餘甘 "le reste est doux".—Cf. *Karitoku.

AMIDA 阿彌陀, sk. Amitâbha, tib. 'Od dpag med ; et sk. Amitâyus, tib. Che dpag med.—Td. Muryô 無量 "Incommensurable" ; Muryôkô 無量光 "Lumière Incommensurable" (Amitâbha); Muryôju 無量壽 "Longévité Incommensurable" (Amitâyus). —B. de l'Ouest.—**Aperçu.**—Amida est aujourd'hui, sans aucun doute, la divinité la plus populaire du panthéon bouddhique ; il a éclipsé le B. historique, Śâkyamuni, dans tout le domaine de l'église ch. et jap.—Amida, ou pour l'appeler de son nom original Amitâbha ou Amitâyus, est inconnu du bouddhisme ancien ; le P. V. continue à l'ignorer entièrement. La naissance de ce culte est un des problèmes les plus obscurs de l'histoire du G.V. ; les grands sûtra de cette école où Amida commence à paraître sont loin de lui accorder une place privilégiée. Le Paradis occidental de Sukhâvatî où il règne, et où ses fidèles s'acheminent vers le Nirvâṇa sans sortir de l'extase et de la béatitude, n'était d'abord qu'un des multiples Terrains de B. vers lesquels le croyant pouvait orienter sa destination posthume : Maitreya, en particulier, lui fit longtemps une concurrence souvent victorieuse avec son Paradis de Tuṣita ; Akṣobhya offrait, avec moins de succès peut-être, son Paradis d'Abhirati. Les facteurs qui ont assuré le triomphe d'Amida sur ses concurrents demeurent encore indéterminés ; il n'est pas probable qu'il faille les chercher sur le sol indien ; on les trouvera plutôt en étudiant la propagation du bouddhisme hors de l'Inde, sur cette zône intermédiaire de la Sérinde où dominait l'influence iranienne. Deux faits s'imposent à l'attention dans ce problème si obscur : entre tous les B. des points cardinaux, Amida seul reste immuablement attaché à une direction fixe : toujours il préside à l'Ouest. En outre, son culte va de pair avec le culte d'une autre divinité non moins mystérieuse, Avalokiteśvara, appelé lui aussi à une éclatante destinée, tantôt subordonné à Amida, tantôt même identifié avec lui.—Avec le succès d'Amida s'est organisé autour de lui, comme autour du B. Śâkyamuni, un système de Jâtaka et aussi une doctrine de salut qui paraissent s'être élaborés l'un et l'autre en dehors de l'Inde.—**Noms.**—On ne trouve nulle part dans les documents sk. de nom réduit à la forme Amita, qui correspondrait à la tc. ch. Amida. Le grand Sukhâvatîvyûha sk. donne partout Amitâbha, sauf une fois Amitâyus ; le petit Sukhâvatîvyûha sk. ne donne qu'Amitâyus. Dans les td. ch. T. 360 et T. 361,on trouve les termes Muryôkaku 無量覺 "B. Incommensurable" et Muryôson 無量尊 "Vénéré Incommensurable", qui paraissent reposer sur un original Amita ; mais peut-être la tc. Amida n'est-elle qu'une abr. des tc. Amidaba 阿彌陀婆=Amitâbha ou Amidayushi 阿彌陀庾斯=Amitâyus.—On fait correspondre Amitâbha à la Sapience d'Amida, et

PLANCHE II



AMIDA.

Fresque du Hôryûji 法隆寺 (VIIe siècle).

Amitâyus à sa Compassion ; mais ces noms ne désignent que deux aspects d'un même et unique personnage ; en pratique, du reste, le nom Amitâyus (Muryôju) est presque exclusivement employé dans le monde de civilisation chinoise. Cf. T. 366 : "La lumière incommensurable de ce B. éclaire les royaumes des dix directions sans que rien l'arrête ; c'est pourquoi on l'appelle Amida" (Amitâbha) ; et ib. : "La longévité de ce B. et de son peuple est incommensurable, infinie, et s'étend sur des Périodes Incalculables ; c'est pourquoi on l'appelle Amida" (Amitâyus).—Dans l'Es. (cf. infra), un des noms d'Amida (dans le Plan de Diamant) est Avalokiteśvara (cf. *Kannon) : cette identification du B. Amida au Bs. Avalokiteśvara s'explique par des textes és. comme T. 890 ou Tt. 931 ; dans ce dernier p. ex. on lit que si l'on Inspecte la lettre hrîḥ (qui est le Germe d'Amida), elle se transforme en une fleur de lotus entr'ouverte, laquelle se transforme à son tour en Avalokiteśvara ; et d'après Bdsg. IX-X, le "nom fondamental" d'Amida est Avalokiteśvararâjatathâgata (c'est le nom qu'il porte p. ex. T. 865 II), Amitâbha et Amitâyus n'étant que des appellations de ses Vertus.—Dans tout l'ensemble du monde bouddhique, les images d'Avalokiteśvara portent sur la tête une petite image d'Amida (cf. inf. Iconographie) : en dehors du monde de civilisation chinoise, l'existence d'Amida et de son culte ne paraît attestée par aucun autre document iconographique, épigraphique ou manuscrit. Dans la biographie de Enichi (Houei-je) 慧日, moine qui visita l'Inde au début du VIII[e] siècle (702-719), il est rapporté que tous les savants de l'Inde lui parlèrent d'Amida et de son Paradis, et que des révélations sur le même sujet lui furent faites par un Avalokiteśvara dont la statue se trouvait au Nord-Est de la capitale du Gandhâra (Ttt. 2061 XXIX et 2035 XXVII). —Un autre nom d'Amida dans l'Es. est Amṛta, de sorte que les Charmes d'Amṛta, comme Tt. 1316 et 1317, s'emploient pour Amida ; cf. aussi infra le "grand Charme" d'Amida, dit "Charme des 12 Amṛta".—*Douze noms* d'Amitâbha T. 933 et Ttt. 1978 : Muryôkô 無量光 (Lumière incommensurable), Muhenkô 無邊光 (L. illimitée), Mugekô 無礙光 (L. sans obstacle), Mutaikô 無對光 (L. sans relation), Ennôkô 燄王光 (L. de flamme royale), Shôjôkô 清淨光 (L. pure), Kangikô 歡喜光 (L. de joie), Chiekô 智慧光 (L. de Sapience), Fudankô 不斷光 (L. ininterrompue), Nanjikô 難思光 (L. difficile à concevoir), Mushôkô 無稱光 (L. indicible), Chônichigakkô 超日月光 (L. passant celle du Soleil et de la Lune).—*Treize noms* d'Amida T. 360 I : les précédents, plus Muryôju (Amitâyus). —*Trente-sept noms*, Bdji. 73.—**Revue des textes canoniques.**—D'après un mot célèbre de Tannen 湛然 Ttt. 1912, Amida serait, de tous les B., le plus fréquemment mentionné dans l'ensemble des sûtra. En dehors des sûtra, des śâstra (Vasubandhu, Tt. 1524) et autres ouvrages qui lui sont spécialement consacrés, on trouve sur lui de nombreux documents épars dans le Canon chinois. Une compilation de ces références a été faite au Japon (Absr.): elle cite plus de 200 ouvrages, dont la plupart relèvent de l'Es. ; les sûtra sont au nombre de 180 environ, dont 70 appartenant au G.V. ex., à commencer par les grands sûtra Avataṁsaka (T. 279 LXXX), Nirvâṇa, Saddharmapuṇḍarîka, etc. ; les śâstra atteignent la vingtaine. Dans les textes de Perfection de Sapience, Amida ne semble pas figurer, sa place étant occupée par Akṣobhya (cf. *Ashuku) ; son Paradis de l'Ouest (Sukhâvatî) y est toutefois mentionné T. 220 I.—A deux śâstra fameux nous empruntons les citations suivantes : Tt. 1666 (Aśvaghoṣa) : De plus, si des Etres débutant dans l'étude de cette Essence recherchent la Foi correcte, mais qu'étant faibles d'esprit et habitant dans ce monde Saha ils craignent de ne pouvoir rencontrer toujours des B. et les servir personnellement ; s'ils se disent, prenant peur, que l'Esprit de Foi est difficile à atteindre, et se trouvent disposés à la Régression :—qu'on le sache, le Tg. a un Moyen supérieur de capter l'Esprit de Foi : c'est-à-dire que, par le Facteur de penser au B. de tout son esprit, on obtient d'aller naître, selon le Vœu qu'on a formé, dans un Terrain de B. situé "ailleurs", d'y voir sans cesse le B., et de quitter à jamais les Destinations mauvaises. C'est comme il est dit dans le sûtra : Si un homme pense de toutes ses forces au B. Amida du Paradis de l'Ouest, et que par la Déflexion des bonnes Racines de ses pratiques il forme le Vœu de naître dans ce monde-là, il obtiendra d'y aller naître. Il y verra sans cesse le B., et il n'y aura donc jamais pour lui de Régression. Car, s'il Inspecte le Corps d'Essence d'Ainsité de ce B. là-bas, et s'applique sans relâche aux Exercices, il obtiendra finalement de naître dans son Paradis, et de stationner dans la Concentration Correcte.—Tt. 1509 XXXVI (Nâgârjuna) : Le B. Śâkyamuni a d'autre part une Terre pure (shôjôkokudo 清淨國土), telle que le royaume du B. Amida ; le B. Amida a aussi un royaume impur, tel que celui du B. Śâkyamuni. Ib. IX : Il y avait un Moine mendiant qui récitait le sûtra du B. Amida et la Mahâprajñâpâramitâ. Peu avant sa mort, il dit à ses disciples que le B. Amida avec sa grande assemblée était venu ; se redressant aussitôt, il prit refuge en lui, et mourut. Après sa mort, ses disciples recueillirent des fagots et l'incinérèrent. Le lendemain on trouva dans les cendres sa langue qui n'avait pas été consumée ; parce qu'il avait récité le sûtra du B. Amida, il vit ce B. venir à sa mort, et parce qu'il avait récité la Mh. Pp., sa langue n'avait pas été consumée. Ce sont des faits du temps présent.—Pour un autre texte de Nâgârjuna avec cm. de Vasubandhu, cf. infra Vues des Sectes (Jôdo).—**Naissances.**

—On divise les sûtra relatifs à Amida en trois catégories, traitant respectivement de ses Naissances, de ses Charmes, et de l'Extase dont il est l'objet. Dans la première de ces catégories se rangent le Sukhâvatîvyûha et ses versions chinoises, T. 360, 361, 362, 363, 364, 310 [5], qui sont (notamment T. 360, auquel on joint ordinairement T. 365 et 366 : ce sont les Jôdo sambukyô 淨土三部經) les autorités fondamentales de la secte Jôdo, ou secte d'Amida. Il y est conté comment, du temps du B. Lokeśvararâja, 53e B. après Dîpaṁkara, un roi conçut l'Esprit d'Eveil pour avoir écouté les prédications de ce B., abandonna son trône et se fit moine sous le nom de Dharmâkara (T. 362 Dommaka 曇摩迦, T. 360 Hôzô 法藏, T. 361 Hôbôzô 法寶藏, T. 310 [5] Hôsho 法處 ; T. 363 donne Dharmakara, Sahô 作法). Sur la prière de ce moine, le B. Lokeśvararâja lui exposa le bien et le mal des Dieux et des hommes et les mérites et démérites des différents royaumes dans 210 Millions de Terrains de B., qu'il lui fit voir. Le moine passa cinq Périodes à réfléchir (pour faire un choix, ajoute T. 310 [5]) et à s'approprier les pratiques pures par lesquelles on peut orner un Terrain de B.; puis il se présenta de nouveau devant le même B. et émit 48 Vœux, dont le principal est le 18e, formulé comme suit dans T. 360 : "A supposer que j'obtienne de devenir B., si des Etres des dix directions, croyant en moi et m'aimant de tout leur Esprit, désirent naître en mon royaume dans la mesure de dix pensées, et qu'ils n'y naissent point, je ne recevrai pas l'Eveil-correct-complet ; exception étant faite seulement pour ceux qui se rendent coupables des cinq Péchés de Damnation-immédiate et de la calomnie contre la Loi correcte." Puis il accumula les pratiques jusqu'à ce que ses Vœux fussent réalisés et qu'il devînt le B. parfait Amitâyus en son Paradis occidental, où il règne depuis dix Périodes accomplies.—On trouve dans d'autres textes diverses références à des Naissances d'Amida. Les huit sûtra suivants sont cités dans Ass. III : (1) T. 262 III (=Lotus 113) Le 9e des 16 princes fils du B. Mahâbhijñâjñânâbhibhû (Daitsûchishô 大通智勝), dont le 1er devint Akṣobhya et le 16e Śâkyamuni, est devenu Amitâbha. (2) T. 157 II (=Karuṇâpuṇḍarîkasûtra II) Le roi Mujônen 無諍念 (Sans-Pensée-de-Querelle, sk. Araṇemi) qui régnait dans le monde Sandairan 刪提嵐 pendant la Période Zenji 善持 (Bien-maintenue, sk. Dhâraṇa) est devenu Amitâyus. Il avait 1000 fils, dont le 1er est devenu Avalokiteśvara, le 2e Mahâsthâmaprâpta, le 9e Akṣobhya, etc. (3) T. 275 Du temps du B. Mukuenshôkiô 無垢熖稱起王 prêcha le Moine mendiant Jômyô 淨命 (Vie-pure) ; c'est lui qui est maintenant Amida. (4) T. 425 I Du temps du Tg. Raionku 雷音吼 (Rugissement-de-son-de-tonnerre, sk. Meghasvara Mvy. 99), Amida était un prince nommé Jôfukuhôshûon 淨福報衆音 (Son-des-Rétributions-de-Mérite-pur). (5) Ib. Du temps du B. Konryûketsukô 金龍決光 (Or-Dragon-Certitude-Lumière), il se nommait le Maître de la Loi Mugenryôhôon 無限量寶音 (Voix-de-Joyau-infinie). (6) T. 643 IX Le 3e des 4 Moines mendiants qui vénérèrent le B. Kûô 空王 (Śûnyarâja ?) est actuellement Amida. (7) T. 372 II Du temps du B. Shishi 獅子 (Siṁha), Amida était un Bs. nommé Shôi 勝威 (Majesté éminente). (8) T. 1017 Il était un prince nommé Fushigishôkudoku 不思議勝功德 (Mérite inconcevable et éminent).—Sept sûtra contenant des références à d'autres Naissances sont cités dans Mjes. IV : (1) T. 425 Roi Tokke 德華 sous Tg. Shôjin 精進 .(2) T. 310 [18] Roi Enni 熖意 sous Tg. Jôrie 成利惠. (3) T. 649 Prince Fukuhôshôjô 福報清淨. (4) T. 170 Prince Tokkô 德光 fils du roi Gakushimmu 額眞無, sous Tg. Gikichi 義吉. (5) T. 1340 XVII Bs. Myôsô 明相, qui éleva des stûpa après le Nirvâṇa du Tg. Sanjô 山上. (6) T. 831 Roi Gattoku 月得 du temps du maître de la Loi *Benshaku 辯積 (Pratibhânakûṭa), lui-même futur Akṣobhya, qui prêcha des Charmes après le Nirvâṇa du Tg. Kanjizai 觀自在 (Avalokiteśvara). (7) T. 154 Isen 惟先, disciple de Shudatsu 首達, 16e B. passé.—T. 633, cité Aigk. : Roi Eki 慧起 sous Tg. Gakkitsu 月髻.—Dans plusieurs des textes précités, Amida est associé à Akṣobhya (cf. *Ashuku). Il est d'autre part mis en rapport avec Maitreya dans T. 327=T. 310 [25] (Maitreyaparipṛcchâ, cf. BEFEO XXIV, 240 n. 7), où l'on voit Maitreya interroger Śâkyamuni sur les dix pensées assurant l'accès au Paradis d'Amida.—**Vues des sectes** [Bdji. 59-67].—Amida étant mentionné dans de nombreux sûtra reconnus comme autorités par les diverses sectes, la plupart de celles-ci ont des doctrines particulières à son sujet. D'une façon générale on distingue en lui deux aspects, celui de B. Idéal (Ributsu 理佛) et celui de personnalité vivante prêchant au Paradis de l'Ouest.—*Secte Hossô* (cf. Ttt. 1861, art. "Trois Corps", et Ttt. 1757).—Amida et les trois Corps de B. : (1) Corps de Nature-propre (Corps d'Essence). En tant que Corps de Nature-propre, Amida est pur Idéal (yuiri 唯理) et ne se différencie pas des autres B. (2) Corps de Fruition pour soi-même et Corps de Fruition pour autrui. C'est sous ce dernier aspect qu'Amida peut être vu par les Bs. ayant atteint l'une des dix Terres. Par ceux de la 1e Terre, il est vu sur une plateforme de lotus de 100 Joyaux ; par ceux de la 2e, sur une plateforme de lotus de 1000 Joyaux ; par ceux de la 10e, comme une Transformation de la Connaissance sans-Ecoulement. (3) Corps de Métamorphose. C'est en ce Corps qu'Amida est vu par les Bs. inférieurs aux Terres, ainsi que par les Auditeurs et les B.-pour-soi. De ce Corps relèvent aussi l'Amida qui a père et mère, comme celui des Naissances, l'Amida de T. 371, qui entre dans le Nirvâṇa et auquel succèdera Avalokiteśvara, etc.—

PLANCHE III



1. Amida debout (secte Jôdo).



2. Amida sur la tête de Kannon.

Secte Sanron.—(1) En tant que Corps d'Essence ou Corps de Nature-propre, Amida est dit Corps Idéal. (2) En tant que Corps de Fruition pour soi-même, il est dit Corps de Connaissance. Ces deux Corps sont impérissables. (3) Dans le Corps de Métamorphose, on distingue deux aspects : le Corps de Fruition pour autrui et le Corps de Métamorphose proprement dit. C'est en ce Corps qu'Amida se fait voir sous une forme mortelle pour sauver les Etres. D'après Ttt. 1752, au 1er des trois Corps correspond la formule : "Ce Corps de Plan d'Essence pénètre tous les Etres"; au 2e, la formule : "Cet Esprit devient B." ; et au 3e, correspond l'Amida qui réside au Paradis de l'Ouest. —*Secte Kegon*.—On trouve dans les ouvrages de cette secte quelques art. sur le Monde d'Amida. Ainsi d'après Kks. IV (art. "Renaissance"), ce Monde a deux aspects : (1) Comme Monde du Véhicule unique, il appartient à la Mer du Monde Orné déposé dans le Lotus (Rengezôshôgonsekaikai 蓮華藏莊嚴世界海) ; en tant que maître de son Monde sous cet aspect, Amida est identique à Vairocana. (2) Comme Monde du Véhicule triple (Auditeurs, B.-pour-soi et Bs.), c'est le Paradis de l'Ouest, où réside Amida en son Corps de Fruition.—*Secte Tendai*.—Cette secte distingue 3 Corps de B. et 4 sortes de Terrains (do 土) ; d'après Ttt. 1778, Amida relève du Corps de Correspondance (=Corps de Métamorphose) et son Paradis du Terrain de Correspondance (=Terrain de Métamorphose) ; en effet, ce Paradis est un Terrain où naissent les Auditeurs et les B.-pour-soi ; on y mange, on y marche, les jours et les nuits s'y succèdent, et Amida y prêche la loi du Véhicule triple. Cependant, en tant qu'objet d'Inspection (notamment de la 9e des 16 Inspections de T. 365), Amida est conçu comme Corps de Fruition ; selon Ttt. 1751 p. ex., comme Corps de Fruition pour autrui. Un des grands savants jap. de cette secte, Genshin 源信, l'auteur de Akjs., a tenté de combiner avec la doctrine Tendai une interprétation és. du nom d'Amida : "A, c'est le Vide ; Mi, c'est le Fictif ; Da, c'est le Milieu, le Corps d'Essence. Le nom d'Amida peut être donné à tous les Etres des dix directions : Amida comme Corps d'Essence, c'est le Tg. de l'Eveil originel, et par conséquent l'Esprit de Terme (de chaque Etre) ; Amida comme Corps de Fruition pour soi-même et pour autrui, c'est (notre) corps de Formel, qui produit les causes et éprouve les effets ; Amida comme Corps de Métamorphose, c'est le B. Amida du Paradis. En méditant sur A, on détruit l'erreur de la Vue et l'on produit par cette cause le Corps de Fruition ; en méditant sur Mi, on détruit l'erreur des Passions et l'on produit par cette cause le Corps de Métamorphose ; en méditant sur Da, on détruit l'erreur de l'Inscience et l'on produit par cette cause le Corps d'Essence."—*Secte Zen*.—Cette secte ne reconnaît pas de B. hors de l'Esprit individuel ; ce qu'elle appelle Amida, c'est la Nature de B. innée en chaque homme. Amida, c'est moi-même ; son Paradis, c'est mon Esprit ; mon but n'est pas d'aller naître en un Paradis après la mort, mais de réaliser Amida en mon corps présent et de faire apparaître le Paradis en ce monde-ci. En pratique cependant, on trouve souvent des images d'Amida dans les temples de la secte ; il y est représenté comme dans la secte Jôdo.—*Secte Jôdo*.—On oppose à toutes les autres sectes bouddhiques (dénommées Shôdômon 聖道門, sectes de la Voie Sainte) les sectes dites de Terre Pure (Jôdomon 淨土門), caractérisées par la croyance à un Paradis comme celui d'Amida, d'Akṣobhya ou de Maitreya. Nâgârjuna, le second patriarche (après Aśvaghosa), de la secte Jôdo d'Amida, distingue en effet, dans le chap. de Tt. 1521 intitulé : "La pratique facile", deux méthodes de salut : "C'est comme, parmi les voies de ce monde, il en est de faciles et de difficiles : marcher par voie de terre est pénible, naviguer par voie d'eau est agréable. Il en est de même des Voies des Bs. : les uns pratiquent avec zèle la Bonne-volonté ; mais d'autres, par la pratique facile du Moyen de la Foi, parviennent rapidement au Sans-Régression." Ce Moyen de la Foi consiste à penser, en invoquant leurs noms, aux B. des 10 directions, à Amida et à tous les autres B. (le Vœu fondamental d'Amida étant cité, et 32 stances, dites Hymne à Amida, Amidasan 阿彌陀讃, se rapportant exclusivement à lui), ainsi qu'à de nombreux Bs. (dont les noms se retrouvent dans le texte sk. du Sukhâvatîvyûha). Nâgârjuna considère Amida comme un simple sauveur, un objet de Foi ; de même Vasubandhu, troisième patriarche de la secte, dont l'ouvrage Tt. 1524 (cm. à Tt. 1521) s'ouvre par cette strophe célèbre adressée au B. Amida : "Bhagavat ! De tout mon Esprit je prends refuge en toi, Tg. dont la lumière sans obstacle pénètre les dix directions, et je désire naître en ton Paradis !" C'est chez le quatrième patriarche, Donran 曇鸞 (Ttt. 1819, cm. à Tt. 1524), qu'apparaît une conception plus philosophique d'Amida. Il distingue deux Corps : Corps d'Essence de Nature d'Essence et Corps d'Essence de Moyen, identiques l'un à l'autre d'un point de vue large (kôsônyû 廣相入), mais différents d'un point de vue plus étroit, dans le détail (ryakusônyû 略相入) ; ils ne forment qu'un en tant qu'ils sont tous deux Corps d'Essence, car un Corps d'Essence est sans Caractère et pour cette raison même a tous les Caractères. Dôshaku 道綽, le cinquième patriarche (Ttt. 1958), et Zendô 善導, le sixième (Ttt. 1753), voient en Amida un Corps de Fruition, par opposition à certains auteurs de sectes adverses qui ne voulaient voir en lui qu'un Corps de Métamorphose. C'est également comme Corps de Fruition qu'il est conçu par la plupart des écoles jap. de la secte (sauf par l'école syncrétique Yûzûnembutsu 融通念佛宗 qui le conçoit comme

Corps d'Essence). Dans l'école Shin 眞宗, Shinran distingue, à la suite de Donran, deux Corps qu'il définit ainsi Yssm.: "Le Corps d'Essence de Nature d'Essence n'a ni couleur, ni forme; on ne peut donc le concevoir ni en parler. En tant qu'il manifeste sa forme hors de l'Ainsité unique, on l'appelle Corps d'Essence de Moyen. Amida a pris forme comme Moine mendiant Dharmâkara et a formulé 48 grands Vœux; c'est par suite de son Vœu fondamental de lumière et de longévité incommensurables qu'il se manifeste (comme Amitâbha et Amitâyus)... En tant qu'il est un fruit de l'acte causal de son Vœu, on l'appelle Corps de Fruition; car Fruition signifie le fruit d'une cause. Hors de ce Corps de Fruition il manifeste des Corps de Métamorphose, et répand la lumière sans obstacle de la Sapience dans les mondes innombrables comme les atomes."—**Esotérisme.**—*Noms*:—Muryôjunyorai 無量壽如來 (Amitâyus-tg.) ou Kanjizaiônyorai 觀自在王如來 (Avalokiteśvararâja-tg.) dans le Plan de Diamant [Pl. D.]; Amidanyorai 阿彌陀如來 (Amita-tg.) dans le Plan de Matrice [Pl. M.].—*Nom és.*: Shôjôkongô 淸淨金剛 (Diamant de pureté) dans les deux Plans (ou aussi Daihikongô 大悲金剛, Diamant de grande Compassion).—*Nature.*—Du point de vue de l'Egalité, tous les B. étant Egaux, Amida n'est autre que Vairocana qui possède les cinq Connaissances. Du point de vue du Diversifié, il a pour Vertu particulière la Connaissance de Perspicacité (myôkanzacchi 妙觀察智, sk. pratyavekṣaṇâjñâna), une des cinq Connaissances de Vairocana, dont le rôle est de conduire les Etres à l'Eveil en tranchant les doutes relatifs aux prédications de tous les B. Dans le système des Cinq Révolutions, il préside soit à l'entrée dans le Nirvâṇa, soit à l'Attestation de l'Eveil (cf. *A [Ajigoten]).—*Localisation.*—Dans Pl. D. il est placé dans la Roue Ouest des 5 Roues de Libération de l'Assemblée d'Acte, derrière Vairocana, et entouré des 4 Bs. Essence de Diamant (devant), Bénéfice de Diamant (g.), Cause de Diamant (dr.) et Parole de Diamant (derrière), qui représentent ses 4 Vertus: donner l'Essence aux Etres, les servir, prêcher à cause d'eux, et leur parler. Dans Pl. M. il réside sur le pétale Ouest de la Cour à 8 Pétales de la Plateforme centrale, devant Vairocana. C'est le seul des quatre grands B. des directions dont la situation cardinale (Ouest) et le nom (Amida) restent les mêmes dans l'un et dans l'autre Plan. Cf. *A et *Butsu.—*Germes.*—Documents divers: T. 865: hrîḥ, T. 867: hûṁ, T. 848: a ou amita, Tt. 973: vaṁ, etc., chacun de ces Germes ayant son interprétation spéciale. Mais selon la tradition couramment admise, ses Germes sont hrîḥ dans Pl. D. et aṁ dans Pl. M. Le Germe hrîḥ est commun à Amida et au Bs. Avalokiteśvara; d'après T. 868 il symbolise la pureté immaculée; c'est aussi le Germe du lotus, Forme de Convention d'Amida. Aṁ, 3[e] Révolution de l'a, a pour Caractère l'Attestation de l'Eveil (cf. *A [Ajigoten]); ajouté à: sa, qui est le Germe propre d'Avalokiteśvara, il forme le groupe: saṁ, qui est donné comme un autre Germe d'Amida dans Pl. M., et qui représente Amida identifié au Caractère de Fruit d'Eveil d'Avalokiteśvara (Avalokiteśvara, sa+l'Eveil, aṁ=Amida, saṁ).—*Formules.*—Unilittères: a (T. 1092 xx: Oṁ a svâhâ), hrîḥ (Tt. 1003).—Pl. D.: Oṁ lokiteśvararâja; Pl. M.: Namaḥ samantabuddhânâṁ saṁ saḥ.—Petit Charme (shôju 小呪, dit aussi Charme d'Esprit, Formule d'Esprit du Tg. Amitâyus): Oṁ amṛtatejekara hûṁ (Tt. 930).—Grand Charme (daiju 大呪, dit aussi Charme des 10 Amṛta, Charme fondamental d'Amida): Namo ratnatrayâya namo âryâmitâbhâya tathâgatâyârhate samyaksambuddhâya tadyathâ oṁ amṛte amṛtodbhave amṛtasambhave amṛtagarbhe amṛtasiddhe amṛtateje amṛtavikrinte (?) amṛtavikrinta (?)-gâmini amṛtagaganakîrtikare (?) amṛtadundubhisvare



Fig. 13. Cercle des neuf classes d'Amida.

sarvârthasâdhani sarvakarmakleśakṣayaṅkare svâhâ (Tt. 930).—*Formes de Convention.*—Lotus épanoui Pl. D., entr'ouvert Pl. M. D'après une autre tradition, stûpa et Joyau.—*Pratiques.*—Amidahô 阿彌陀法, cérémonie és. destinée à effacer les péchés, à assurer la naissance au Paradis et à attirer le bonheur sur les morts; Amida dans son Cercle (Amidamandara) y figure au centre de l'estrade. Célébrée au Japon dès l'époque Fujiwara (XI[e] s.).—Amidamandara ～曼荼羅, Cercle de l'Amidahô: il y en a plusieurs variétés, dont la plus usuelle est dite Kuhommandara 九品曼荼羅, Cercle des 9 Classes: les Amida des 9 Classes y figurent entourés des 4 Bs. du Pl.

PLANCHE IV



1. Triade d'Amida (Hôryûji).



2. Pentade d'Amida (Hôryûji).

D., des douze B. de lumière [personnifiant les douze noms d'Amitâbha, cf. sup.] et de 25 Bs. [sur lesquels cf. Bbkw. 545-548]) ; elle aurait été introduite de Chine par Eun 慧運 en 847. Cf. Bbkw. 449-552 et fig. CLXI ; aussi Mnkk. 356-357.—Amidagoma ～護摩, Libation à Amida accomplie avant l'Amidahô. —*Sceaux*.—Traditions et documents confus. D'une façon générale on peut distinguer deux Sceaux principaux : (1) Sceau de Concentration (jôin 定印) : les deux mains reposent devant le nombril, la droite sur la gauche, les paumes tournées vers le haut, les deux index recourbés dos à dos formant des cercles avec les pouces (cf. Tmds.I, Zish. I). Ce Sceau est aussi appelé Amidajôin ～定印, Myôkanzacchiin 妙觀察智印, Saishôsammaiin 最勝三昧印, Rengebujôin 蓮華部定印, ou encore Shiyuiin 思惟印 (T. 848 et cm. Ttt. 1796), Jûsammajiin 住三摩地印 (Tt. 1067), Josanranshinin 除散亂心印 (T. 868 II). C'est le sceau d'Amida dans les Cercles et dans la plupart des statues assises. C'est aussi le Sceau du 1er des 9 Amida des 9 Classes (cf. infra Kuhon Amida). Parfois les index ne sont pas redressés et le Sceau ne comporte qu'un cercle, fermé par les pouces, et non deux. (2) Dans le second Sceau, comme dans le premier s'il comporte deux cercles, le pouce et l'index (ou un autre doigt) de chaque main forment un cercle, mais la main droite est élévée devant l'épaule et la gauche abaissée devant le genou, les deux paumes étant tournées en avant. D'après Tdjs. ce Sceau serait dénommé Hosshinseppôin 法身說法印 ou Mushofushiin 無所不至印. C'est le Sceau du 3e des 9 Amida des 9 Classes (cf. Kuhon Amida). Il est fréquent dans les statues d'Amida debout, notamment dans les sectes Jôdo, Shin, Tendai, etc. La main droite qui s'élève indique la recherche de l'Eveil, et ses cinq doigts représentent les Plans des Auditeurs, des B.-pour-soi, des Bs., des B. ex. et des B. és. La main gauche qui s'abaisse symbolise la conversion des Etres, ses cinq doigts représentant les Plans des hommes, des Dieux, des Trépassés, des animaux et des infernaux (cf. Dsky.).—On trouve beaucoup d'autres Sceaux dans les images anciennes d'Amida, antérieures à l'introduction de la secte Shingon au Japon. Un des plus fréquents est le Sceau dit de tourner la Roue de la Loi (tembôrinin 轉法輪印), qui figure dans une fresque célèbre du Hôryûji 法隆寺 [pl. II] et dans plusieurs images de l'époque de Nara. Cf. Bztk. 143 ; Bbkw. 540.—**Iconographie.**—Une forme d'Amida à 3 faces et 6 bras est décrite dans T. 890 II : la tête porte une coiffure de joyaux ; chaque face a trois yeux ; les deux mains du haut portent des lotus épanouis, la main droite du milieu porte le Prajñâpâramitâsûtra et la main gauche le Diamant, la main droite du bas porte le rosaire et la gauche le vase kuṇḍî. Mais cette forme est rarement représentée. Amida est généralement figuré comme un personnage humain normal, soit avec une coiffure de Joyaux (p. ex. sous son aspect de Caractère de Fruit d'Avalokiteśvara, cf. Bzss.), soit sans cheveux sous l'aspect du moine mendiant Dharmâkara, soit avec des cheveux "en conque" (rahotsu 螺髮). Cette dernière variété est de beaucoup la plus fréquente, notamment dans les Cercles (des deux Plans), où Amida figure assis sur un siège de lotus (symbolisant la pureté qu'implique son nom és.), la face dorée (couleur de l'automne, auquel correspond l'Ouest, l'or symbolisant aussi la plénitude et l'indestructibilité), et accomplissant le Sceau de Concentration.—Dans l'Ex. le Sceau le plus fréquent est le second décrit ci-dessus, mais le premier se rencontre aussi, surtout dans les statues assises.—



Fig. 14. Sceau de Concentration d'Amida.



Fig. 15. Tembôrinin (fresque du Hôryûji).



Fig. 16. Amida (Plan de Diamant).

Kannonchôtai Amida 觀音頂戴～, Amida sur la tête d'Avalokiteśvara. Textes : T. 365 Dans la coiffure divine d'Avalokiteśvara est un B. de Métamorphose haut de 25 Lieues. T. 848 I Dans son chignon apparaît Amitâyus.—*Amidasanzon* ～三尊, Triade d'Amida : Amida flanqué d'Avalokiteśvara à gauche et de Mahâsthâmaprâpta à droite. Généralement Amida est assis ; ses acolytes sont toujours debout. Au

Japon, c'est sous cette forme qu'Amida est représenté dans la secte Jôdo, tandis que dans la secte Shin il est figuré seul et debout. Textes : Dans T. 157 II (cf. sup. Naissances), les deux fils aînés du roi Araṇemi, futur Amitâyus, deviennent Avalokiteśvara et Mahâsthâmaprâpta. T. 365, 7e Inspection : Le B. Amitâyus s'arrêta debout en l'air ; Avalokiteśvara et Mahâsthâmaprâpta, ces deux Grands-Etres, le flanquaient, debout, à gauche et à droite. Ib., 8e Inspection : Pour se représenter ce B. (Amitâyus), il faut d'abord se représenter son image dorée comme le Jâmbûnada, assise sur une fleur de lotus...puis faire une grande fleur de lotus à sa gauche...et une à sa droite...et se représenter une image du Bs. Avalokiteśvara assis sur la fleur de gauche...et le Bs. Mahâsthâmaprâpta assis sur celle de droite... Cf. aussi T. 371, etc.—*Amidagoson* ～五尊, Pentade d'Amida : Amida flanqué d'Avalokiteśvara, de Mahâsthâmaprâpta, et de deux autres personnages que la tradition jap. identifie à Kṣitigarbha et à Nâgârjuna (2e patriarche de la secte Jôdo) : groupe dit des "cinq saints" (goshô 五聖). Pas de texte canonique. D'après la tradition, ce groupe aurait été un objet de foi en Chine ; on croyait qu'il apparaissait aux mourants. Mentionné dans les sources jap. dès l'ép. de Heian (Shks. II, Kkzs. ; cf. aussi Bbkw. 538).—*Kuhon Amida* 九品～, les Amida des 9 Classes, hypostases d'Amida correspondant à chacune des 9 Classes entre lesquelles sont répartis les Etres par rapport à son Paradis (cf. *Jôdo). Chacune de ces hypostases a son Germe et son Sceau spéciaux. Cf. Bdji. 875 et Bzze. II, qui figurent ces Sceaux mais sans la garantie d'une tradition iconographique ancienne. Sur les 9 Classes, cf. T. 365, et BEFEO XXIV, 236. Cf. aussi*Jôdo.—Sur l'ensemble des questions concernant Amida, on consultera avec fruit les riches matériaux réunis dans Abkk.

‡AMIRITA 阿蜜哩多, ou amiritai 阿密哩帝, amorizu 阿沒嘌都, etc.=sk. amṛta ; td. *kanro 甘露 (litt. "rosée douce").—Ambroisie.—*Amiritagundari* ～軍荼利=sk. amṛtakuṇḍalî ; td. kanrobyô 甘露瓶 "vase d'Ambroisie". Nom d'un des cinq Grands Rois de Science, aussi Bs. ; Tt. 1211. Cf. *Myôô.

AMMORA 菴沒羅, ou anra 菴羅, ambara 菴婆羅 =sk. âmra, p. amba ; la mangue (Mangifera Indica). Td. Ttt. 2131 VIII na 柰, espèce de poire ; le nom de femme Amrapâlî est rendu par Nanyo 柰女 T. 553 et 534 (td. Anseikô 安世高) ; mais Keds. critique cette identification, et cite les td. soyô 酢葉 "feuille acide" Hbg. IX (td. faite sur le sk. âmla "acide"), et nanfumbetsuju 難分別樹 "arbre difficile à déterminer", parce que le fruit tient de la poire et de la pêche.—Le fruit figure souvent dans les règles de la Discipline T. 1421 XXII ; 1428 XLIII ; 1451 I.—Le jardin des manguiers, Âmravaṇa, est un des séjours préférés du B. ; T. 1 II ; 476 I.—Comparaison : Les quatre classes des moines sont aussi difficiles à distinguer que la mangue verte de la mangue mûre T. 374 VI et XXVIII ; cf. Ttt. 2128 XXV et T. 1451 I.—Ttt. 2087 IV distingue deux variétés (à propos de Mathurâ), l'une petite qui jaunit en mûrissant, l'autre grande qui garde jusqu'au bout sa couleur verte.—Les trois tc. ci-dessus, ammora, anra, ambara, sont réservées en principe à la mangue ; mais la confusion avec les tc. d'âmalaka "myrobolan emblic" est constante. Cf. *Amaroku.

AMOKUTA 阿目多, td. munôatsu 無能壓 "irrépressible"=sk. amukta ? Le 36e Sceau d'Avalokiteśvara T. 901 IV.

AMOTA 阿茂吒 (ou ～咤). Nom d'un joyau (sk. âmukta ?) Ttt. 2128 XLIV ; T. 463.

AMUGAHASHA 阿牟伽皤賖=sk. amoghapâśa ; td. *fukûkensaku 不空羂索 "lacet non vide". Nom d'une forme de *Kannon T. 901 IV et XII.

AN 闇, ou 暗, 安, 菴, 唵=sk. aṃ, l'anusvâra, une des 12 voyelles et des 50 lettres du*Shittan ; 3e des "cinq Points de l'a", correspondant à l'Eveil [cf. *A (Ajigoten)], on l'appelle "l'a pourvu du point du Vide", l'anusvâra étant dénommé "point du Vide" kûten 空點 (cette désignation aurait été suggérée par la première syllabe du sk. ambara "espace vide", d'après Meikaku 明覺, savant jap. du XIe siècle, cité Bdji. 86).—Interprétations : T. 1003 I, Ttt. 1796 X tôgaku 等覺, jôbodai 成菩提 "Eveil complet" (sk. [s]aṃbodhi) ; Tt. 880 henzai 邊際 "extrémité" (du sk. anta, écrit aṃta) ; T. 187 IV, 468 I, 469 muga 無我 "non-moi", mugasho 無我所 "sans lieu de moi" (sk. amama) ; T. 375 VIII, 376 V shaissai 遮一切 "écarter toutes (les richesses)".

ANAGI 阿那耆. Elément d'origine probablement indienne qui entre dans le nom de plusieurs Charmes mentionnés dans le même texte T. 1331 : (1) Anagichira 阿那耆智羅 td. "sauver des douleurs de la maladie" ; (2) ～chiro ～置盧 "sauver des douleurs de la maladie", ou ib. III "pluie de la Loi dans les quatre univers" ; (3) ～chirô ～置樓 "sauver les Etres" ; (4) ～furo ～富盧 "patience de la Loi" ; (5) ～fuchikurichina ～不智究梨智那 "grand salut" ; (6) ～jinnei ～盡寧 "sauver les Etres de la douleur" ; etc.

ANAGON 阿那含 (ou ～鋡), ou anagami 阿那伽彌, anagamei 阿那伽迷, abr. nagon 那含=sk. anâgâmin ; td. *fugen 不還 "Sans-retour".

ANAHANA 阿那波那, ou anahanna 阿那般那, anaahana 阿那阿波那, annahanna 安那般那, abr.

ampan 安般=sk. ânâpâna ; td. *susokkan 數息觀 "Inspecter en comptant la respiration".

ANAITEYA 阿泥底耶=sk. Âditya ; td. Nittenshi 日天子 "empereur du soleil". Nom d'un Sceau T. 1092 IV.

ANCHINHÔ 安鎮法 "méthode pour maintenir en paix". Pratique és. destinée à préserver l'ordre et la paix soit des palais ou châteaux (anchinkokkahô 安鎮國家法), soit des foyers privés (kachinhô 家鎮法 ou chintakuhô 鎮宅法 "méthode pour protéger la maison"). La première application en fut faite au Japon en 860, au palais impérial ; elle avait été importée de Chine par Jikaku 慈覺. La cérémonie se divise en trois catégories, suivant la divinité qui y préside : (1) Fudôanchin 不動安鎮 (Acala) ; (2) Yôeanchin 葉衣安鎮 (Kannon au vêtement de feuillage) ; (3) Monjuhachijianchin 文殊八字安鎮 (Aṣṭâkṣara Mañjuśrî, ainsi dénommé parce qu'on emploie huit lettres de *Shittan dans ce rite).—(1) et (2) s'emploient à l'inauguration des maisons neuves, et (3) pour éloigner les calamités des maisons déjà habitées. L'acte principal consiste à fixer le Cercle (*Mandara) de la divinité protectrice à la maîtresse poutre de la principale chambre.

ANDA 安荼=sk. aṇḍa "œuf". Nom d'une école hérétique qui professait la doctrine du honshôkei 本生計 ou honsaikei 本際計 "croyance à une production, ou à une limite, originelles". Tt. 1640: A l'origine il n'y avait ni soleil, ni lune, ni étoiles, ni air, ni terre, mais seulement l'eau. Alors se produisit le grand Aṇḍa pareil à un œuf de couleur dorée. Quand les temps furent mûrs, il se brisa en deux morceaux dont l'un monta et devint le ciel, et l'autre descendit et devint la terre. Puis entre ciel et terre naquit le dieu Brahmâ qu'on appelle l'ancêtre de tout ce qui est.—On reconnaît ici la doctrine classique du brahmanisme sur le brahmâṇḍa ou œuf originel de Brahmâ.—Cf. *Bon.

ANDAE 安陀會, ou antabasha 安呾婆娑, andarabassatsu 安陀羅跋薩, etc.=sk. antarvâsas, p. antaravâsa ; Mvy. 8935 tib. mthaṅ gos "vêtement du bas", ch. tanne 單衣 "vêtement simple", chûshukue 中宿衣 td. littérale (chû=antar, shuku=vâsa), gee 下衣 "vêtement du bas" ; autres td. gojôe 五條衣 "vêtement en cinq pièces" Kog. XV, rie 裏衣 "vêtement intérieur" Gog. XV. C'est une des trois pièces qui, avec la saṃghâṭî et l'uttarâsaṅga, constituent le costume du moine.—Cf. *Kesa.

ANGO 安居 "rester tranquille" ; sk. varṣa, p. vassa "pluie" ; tib. dbyar "été".—Retraite : Saison des pluies, où les moines interrompent leurs pérégrinations pour se fixer temporairement dans un monastère.—**Aperçu.**—La Retraite n'est pas en principe une institution bouddhique ; c'est une institution indienne que le bouddhisme a dû, lui aussi, adopter et qu'il a propagée hors des frontières de l'Inde, quitte à lui laisser subir l'adaptation nécessaire. Dans l'Inde, c'est la saison des pluies, la mousson (comme nous disons en Occident, depuis que les navigateurs portugais ont emprunté cette appellation aux pilotes arabes de l'Océan Indien), qui commande le rythme de l'année entière, à tel point que le nom de la pluie, varṣa, sert à désigner l'année ; la mousson commence vers le milieu de juin et se continue jusqu'au milieu de septembre ; les ordres vagabonds et mendiants qui ont toujours pullulé dans l'Inde sont obligés de suspendre temporairement leurs pérégrinations. Aujourd'hui encore, les moines Jaina, fidèles à la règle antique, s'arrêtent où la mousson les surprend, et attendent le retour de la saison sèche pour continuer leurs tournées. C'est donc une période capitale de la vie religieuse, puisqu'elle seule permet le contact prolongé entre les moines et la communauté des fidèles.—Tc. barisha 嚩利沙, 跋利沙 Gog. XXII ; barishi 縛哩史 Bzm. ; usha 禹舍 Bdji.—Autres td. uango 雨安居 "rester tranquille pendant les pluies" ; zage 坐夏 (anc. td. citée Ttt. 2087) "s'asseoir pour l'été" ; zarô 坐臘 (ib.) "s'asseoir pour le dernier mois de l'année" (monastique : dans le comput ecclésiastique, l'année s'ouvre en effet après la fin de la Retraite).—L'entrée en Retraite est appelée kessei 結制 "se lier par des règles" ou ketsuge 結夏 "se lier pour l'été" ; on en sort par le gesei 解制 "se délier des règles", ou le gege 解夏 "se délier de l'été". Les termes correspondants dans les autres langues sont (cf. Mvy. 8681, 8682), pour l'entrée : sk. varṣopanâyikâ, p. vassûpanâyikâ, tib. dbyar sbyor "jour d'entrée en Retraite"; pour la sortie : sk. pravâraṇâ [ou °a], p. pavâraṇâ, "l'Invite" ; tib. dgag dbya (phye) "arrêt" (ch. *zuii 隨意 "liberté").—**Institution de la règle.**—T. 1428 XXXVII Le B. résidait au jardin d'Anâthapiṇḍika, à Śrâvastî, avec le groupe des six Mendiants. Ceux-ci en toute saison, printemps, été comme hiver, pérégrinaient parmi les hommes. Pendant les mois d'été les pluies orageuses firent des inondations, et ils perdirent dans les eaux vêtements, bols, sièges, étuis à aiguilles ; ils tuèrent en les piétinant plantes et arbustes vivants, et tous les maîtres de maison se moquèrent d'eux, disant : Les moines fils de Śâkya sont éhontés ; ils tuent en les piétinant les plantes et les arbustes vivants. Ils disent au dehors en se vantant : Nous connaissons la Loi correcte. Mais comment la connaissent-ils ? En toute saison, printemps, été. . .(ut sup.). . .ils tuent en les piétinant les plantes et les arbustes vivants et tranchent leurs organes de vie. Chez les hérétiques eux-mêmes on fait Retraite pendant trois mois ; et ceux-ci qui sont fils de Śâkya, en toute saison,

printemps, été, etc.... tranchent leurs organes de vie. Il n'est pas jusqu'aux insectes et aux oiseaux qui n'aient leur gîte, trou ou nid... Les Moines mendiants entendirent cela... ils accusèrent les Six... (disant):... Les maîtres de maison s'imaginent qu'il y a des organes de vie dans les plantes et les arbustes. Comment avez-vous pu faire qu'ils se soient rendus coupables de railleries?... Le B. réunit l'assemblée des moines... et prescrivit: Dorénavant les Moines mendiants sont autorisés à faire Retraite trois mois pendant l'été.—Textes parallèles: T. 1421 XIX (où la faute consiste simplement dans le fait de tuer en les piétinant les insectes et les plantes); 1435 XXIV (... piétiner les plantes vivantes et prendre la vie des insectes); 1445 (... les insectes seulement). —**Dates diverses.**—Deux écoles, qu'on désigne au Japon comme l'ancienne et la nouvelle [quoiqu'elles s'appuient l'une et l'autre sur des autorités de la même époque: Dôsen (Tao-siuan) 道宣 et Genjô (Hiuan-tsang) 玄奘; la "nouvelle école", en matière de Vinaya, ne commence qu'avec Gijô (Yi-tsing) 義淨], donnent des dates différentes pour la période de l'Ango: du 16e jour du 4e mois au 15e jour du 7e mois (Ttt. 1804 I d), ou du 16e jour du 5e mois au 15e jour du 8e mois (Ttt. 2087 VIII). Genjô signale, dans ce dernier texte, l'erreur commise encore de son temps en Chine et la rectifie; il indique expressément que dans l'Inde la Retraite commence le 1er jour de la 1e quinzaine (noire; cf. Gijô Ttt. 2125 II) du mois Śrâvaṇa et s'achève le 15e jour de la 2e quinzaine (claire) du mois Âśvayuja, dates qui correspondent dans le calendrier chinois au 16e jour du 5e mois et au 15e jour du 8e mois (le mois Śrâvaṇa est le 5e du calendrier indien dans le système Caitrâdi qui fait commencer l'année vers l'équinoxe vernal; le mois Âśvayuja est le 8e). Selon Genjô, les dates de l'ango admises par "l'ancienne école" étaient dues à une erreur d'interprétation des traducteurs. Cependant, dès avant Genjô, on trouve l'interprétation correcte (p. ex. Tt. 1462 XVII) aussi bien que l'interprétation erronée (p. ex. T. 1425 XII); T. 190 XXXIX indique même comme dates initiales et finales le 16e jour du 6e mois et le 15e jour du 9e mois.—En dehors de la période primitivement fixée, le B. aurait autorisé un autre trimestre de Retraite dit postérieur (goango 後安居, p. pacchimikâ, par opposition au premier dit antérieur, zeṅango 前安居, p. purimikâ), commençant exactement un mois plus tard. Cette seconde époque aurait été instituée à l'occasion d'un retard de Śâriputra et Maudgalyâyana qui, partis le 15 pour passer la Retraite avec le B., ne l'avaient rejoint que le 17 (T. 1428 XXVII). Cf. T. 1421 XIX, et Tt. 1462 XVII qui spécifie, en se référant au texte original du Vinaya sk., comme date d'entrée de la première Retraite le 16e jour du 5e mois, et de la seconde Retraite le 16e jour du 6e mois. Genjô indique, lui aussi, les deux mêmes époques (Ttt. 2087 II).—Une troisième époque pour la Retraite est mentionnée par T. 1428 LVIII (appendice), qui emploie les désignations: antérieure, moyenne (chûango 中安居) et postérieure; par Ttt. 1805 IV b, qui attribue cette triple classification à "l'école ancienne" exclusivement: la période moyenne aurait commencé à une date facultative entre les deux autres termes (17e jour du 4e mois et 15e du 5e); enfin par Gijô (Ttt. 2125 II), qui nie l'existence d'aucune autorité en faveur de l'époque moyenne.—*Dates aberrantes.*—Hors de l'Inde, on avait altéré la règle pour l'adapter au climat local; p. ex. Ttt. 2087 I, au Tukhâra, comme la saison des pluies couvrait la fin de l'hiver et le début du printemps, la Retraite avait lieu du 16e jour du 12e mois au 15e jour du 3e mois.—Au **Japon**, l'institution de la Retraite est attestée dès la fin du VIIe siècle; un décret de l'empereur Temmu, conservé dans le code Engishiki 延喜式, prescrit de célébrer l'ango dans les quinze grands monastères du 15e jour du 4e mois au 15e jour du 7e mois (comput de "l'école ancienne"); il désigne des prédicateurs, des maîtres de lecture, et ordonne des distributions de textes sacrés à cette occasion. Dans le Japon actuel, un double ango est en usage: l'ango "des neiges" ou "d'hiver" qui va du 16 novembre au 15 février, sauf dans la secte Rinzai où il dure quatre mois, à partir du 16 octobre; l'ango "des pluies" ou "d'été" qui va du 16 mai au 15 août. Ce dernier, dans la secte Shin, consiste essentiellement en cours et conférences pour les fidèles pendant les vacances d'été. —**Retraite du B.**—On trouve dans les dictionnaires modernes du Japon une liste "traditionnelle" des localités où le B. aurait passé l'ango, sans aucune autorité à l'appui; en fait, cette liste est simplement empruntée au commentaire du Buddhavaṁsa pali, et elle est parvenue au Japon par les travaux européens.—Ttt. 1861 II a, se référant au Nirvâṇasûtra, décrit l'emploi de la journée du B. pendant la Retraite. La journée est divisée en cinq parties: (1) le B. se lève, se lave le visage et les dents, se vêt et se retire dans la chambre d'Extase; puis il passe son Froc, prend son Bol et va mendier sa nourriture; (2) sa tournée faite, il se lave les pieds; réunit l'assemblée des moines et leur adresse une prédication; puis il prend son repas et rentre dans la chambre d'Extase; il en sort peu après midi et prêche pour les visiteurs venus de partout; (3) il prend son bain, se promène au jardin; jusqu'au soir il reçoit les moines et répond à leurs questions; (4) il prêche pour les Dieux et les esprits jusqu'à minuit; (5) après une petite promenade, il se couche.

ANIRAKA 阿儞囉迦, ou Bzm. cité Keds. anaraka 阿捺囉迦=sk. ârdraka; Mvy. 5694 tib. sge 'u gser, ch. kyô 薑 "gingembre". Nom de plante, Zingiber Officinale.

ANJIN 安心 "apaiser l'Esprit", en le fixant sur Amida et son Paradis par une pensée de foi et d'abandon. C'est le sens spécial qu'a pris dans la secte Jôdo ce terme qui se rencontre fréquemment dans les Ecritures des autres sectes (p. ex. T. 310 LXXVI : O roi, que ton Esprit trouve apaisement en cette Essence !). D'après T. 365 trois états d'Esprit assurent infailliblement l'accès au Paradis (sanjin 三心) : (1) un Esprit parfaitement sincère ; (2) un Esprit profond (profondément convaincu de sa misère et de la puissance du vœu d'Amida) ; (3) l'Esprit par lequel on Défléchit ses Mérites vers le Paradis et l'on forme le Vœu d'y aller naître. Ces trois états de l'Esprit sont impliqués dans le terme anjin, qui désigne l'apaisement de l'Esprit par une dévotion exclusive et absolue à Amida, tandis que dans les autres sectes cette concentration est d'ordre contemplatif et intellectuel. La secte Jôdo considère en effet que l'anjin a pour équivalents dans chacune des autres sectes respectivement les procédés suivants (Bdji. 95) : P.V., Inspection de l'Impersonnel ; secte Hossô, les cinq Inspections de Simple Notification ; secte Sanron, Inspection de la Voie correcte des huit Négations ; secte Kegon, Inspection du Caractère absolu du Vide, etc.; secte Tendai, les trois Inspections de l'Esprit unique ; secte Shingon, Inspection du Sans-production originel.

ANOKUDATSU 阿耨達, ou anabatôta 阿那婆答多, anahadatta 阿那波達多, etc.=sk. Anavatapta ; tib. ma dros, ch. munetsu 無熱 "pas chaud" Mvy. 3239 ; autres td. : munetsunô 無熱惱 "pas tourmenté par la chaleur" Eog. II ; shôryô 清涼 "pur et frais", mubon 無焚 "pas brûlant" T. 291 II. Nom d'un des huit grands rois-Dragons ; il habite dans un étang qui reçoit son nom et d'où sortent les quatre fleuves du monde. T. 1 XVIII : il n'a pas les trois malheurs des autres rois-Dragons, qui sont : un vent et un sable ardents leur brûlent la peau et les os ; un vent violent souffle dans leurs palais et les découvre ; l'oiseau Garuḍa les tourmente au milieu de leurs jeux (T. 831 : du sable chaud ne lui tombe pas sur la tête ; il ne pratique pas la luxure avec un corps de serpent ; il n'a pas peur du Garuḍa). Ttt. 2087 I : il était Bs. de la 8e Terre avant de recevoir la forme d'un Dragon. Tt. 1509 VII : il est grand Bs. de la 7e Terre ; aussi ib. XXXIX où il est cité comme un exemple des Etres mauvais qui sont devenus des Bs. T. 291 II : les pluies qui émanent de son corps fécondent le Jambudvîpa, comme la compassion du Tg. fait prospérer les Mérites de tous les Etres. T. 1341 VII : le B. prêche pour lui et pour le roi-Dragon Sunda les huit Membres de l'Eveil.—Il est l'interlocuteur du B. dans T. 635 .Cf. Ttt. 2128 XXV, Eog. II.—Dans l'Es. c'est le 3e des grands Garçons qui assistent le Roi de Science *Fudô (q.v.).



Fig. 17. Anoku Kannon.

ANOKUKANNON 阿耨觀音. La vingtième des trente-trois formes de *Kannon révérées au Japon. On la représente sur un rocher d'où elle surveille la mer. Cf. T. 262 VII (=Lotus 265, vers 6) : "Si un homme venait à tomber dans l'Océan redoutable, qui est la demeure des Dragons, des monstres marins et des Asura, qu'il se souvienne d'Avalokiteśvara qui est le roi des habitants des mers, et il n'enfoncera jamais dans l'eau".—L'élément anoku dans ce nom reste inexpliqué.

ANOKUTARASAMMYAKUSAMBODAI 阿耨多羅三藐三菩提, ou abr. anokubodai 阿耨菩提 (p. ex. Tt. 1509 LXXXV)=sk. anuttarasamyaksambodhi ; tib. bla na med pa yaṅ dag par rjogs pa'i byaṅ čhub Mvy. 6355.—Eveil correct-complet-sans-supérieur. —Td. mujôshôhenchi 無上正徧知 "connaissance..." même sens, ou mujôshôendô ～道 "voie..." (anc. éc.) ;—mujôshôtôshôgaku 無上正等正覺 "éveil..." (nouv. éc.).—Cf. *Bodai.

ANSOKUKÔ 安息香, sk. guggulu ; Mvy. 6257 tib. gu gu lu, ch. ansokukô ou ombakô 唵巴香. Nom d'un parfum dit "parfum des Parthes" (propt. "des Arsacides" ; ansoku=Arsak) : Encens. Un des trente-deux parfums énumérés T. 665 VII, qui représente l'original sk. par gugura 窶具攞. Autres tc. kukura 求求羅 Gog. X-XI, Eog. XLV, T. 1581 VII (qui prescrit d'en faire offrande sans le brûler) ; kyokukutsura 局崛羅 Ttt. 1829 (qui lui attribue une mauvaise odeur) ; kutsugura 掘具羅 [corr. pour setsu～ 拙～] Ttt. 2131 VIII.—Ce serait la résine obtenue de la Boswellia Serrata ou du Balsamo-

dendron Mukul, le Bdellion des Grecs ; Laufer, Sino-Iranica 467.

ANTEIRA 安底羅, ou Andara 安陀羅, Annara 安捺羅. Un des douze généraux de Bhaiṣajyaguru. Cf. *Yakushi.

ANU 阿拏 ou 阿菟, anoku 阿耨=sk. aṇu ; tib. rdul phra mo "poussière subtile" Mvy. 8191 ; ch. mi 微 "subtil", mijin 微塵 "poussière subtile". Ttt. 1861 v a, 1821 x, 1796 i.—Cf. *Gokumi.

ANUMODA 阿奴謨柁=sk. anumoda "approbation, litt. joie à la suite". Td. zuiki 隨喜, id.—Ttt. 2125 i : Salutation adressée au donateur par le moine qui accepte l'aumône.

ANURADA 阿奴邏陀=sk. anurâdhâ ; Mvy. 3201 tib. lha mchams, ch. bô 房.—Nom d'une mansion lunaire.—T. 402 iv Celui qui naît sous son influence, s'il a de petites excroissances dans un espace de huit pouces au-dessus du genou, observe les Défenses, se conforme à la Loi, et possède honneurs et richesses. —Cf. *Shuku.

ANZENNA 安膳那 ou 安禪那=sk. añjana ; Mvy. 9039 (añj°-śalâkâ) tib. bsku ba'i thur ma "baguette à badigeonner", ch. saccho 擦筋 id.—Médicament pour les yeux T. 1227, Gog. xxii.—Il est fabriqué avec un minerai de couleur bleu-noir, ou violette ; il y en a aussi qui ressemble au kinsei 金精 (lapis-lazuli ?) Ttt. 2128 xii et xxxvi.—D'après Eog. ii ce médicament est tiré d'une plante aux feuilles bleu-foncé.—T. 279 lxxviii Si on s'en badigeonne les yeux, ce médicament rend invisible.

AÔ 阿歐, 阿漚, 阿嘔, ou au 阿優=sk. a+u. Ttt. 1827 i b. : Le roi Brahmâ créa 72 lettres d'écriture kyarô 佉樓 (kharoṣṭrî) et les avala. Les deux lettres a, u, tombèrent des deux coins de sa bouche sur la terre. C'est pourquoi on les vénère et on les considère comme les Sons-Rois. Les hérétiques placent l'u au début des quatre Veda, et l'a au début des Kôôkyô 廣王經 (les épopées ? litt. "sûtra étendus des rois"). Cf. Tt. 1509 et Tt. 1569 cités Keds. 23.—Ttt. 1736 i a : Les hérétiques commencent tous leurs sûtra par "a, u", parce qu'ils considèrent ces lettres comme propices ; a est la non-existence, u est l'existence ; toutes les Essences relèvent de l'une ou de l'autre.— Cf. Ttt. 1718 i a et cm. ; Keds. 23.

ARAHASHANA 阿羅波遮那, ou arabashana 阿羅婆遮那, etc.=sk. arapacana ; tib. a ra ba ci na. Formule constituée par les cinq premières lettres du syllabaire sk. en 42 lettres tel que l'enseignent la Mahâprajñâpâramitâ, l'Avataṁsaka, etc. (cf. *Shijûnijimon). C'est la Formule de la première des trois Atteintes mystiques (cf. *Abanrankanken, *Abiraunken) qui sont données Tt. 905 et 906. Elle est l'objet de traités spéciaux où elle est mise en rapport avec Mañjuśrî Tt. 1171, 1172, 1173, 1174 ; elle se rencontre déjà dans le Vinaya des Dharmagupta T. 1428 xi (6e Défaillance) comme un type de récitation sacrée faite en commun.

ARAKA 阿羅伽=sk. râga "Attraction". Ttt. 2131 xv td. "désir". Cf. *Ai 愛 et *Ton 貪.

ARAKA 阿羅歌=sk. arka ; Mvy. 6217 td. byakuge 白花 "fleur blanche". Nom d'une fleur, Asclepias Gigantea. Gog. x-xi et Eog. xlv tc. aka 阿迦 ou aga 阿伽 et td. "fleur blanche". T. 1581 vii la cite comme une chose impure.

ARAKAN 阿羅漢, ou arokan 阿盧漢, araka 阿羅訶, id. 阿羅呵, arika 阿黎呵, id. 阿梨呵, etc. ; abr. rakan 羅漢, raka 羅呵=sk. arhat. Cf. *Rakan.

ARAMBA 阿藍婆. Ttt. 1733 cité Keds. 36 : C'est une abr. de arateiramba 阿羅底藍婆=sk. [a]ratilambha, td. tokuki 得喜 "obtenir la joie" ; ce médicament guérit tous les maux du corps et de l'esprit et assure la joie. Eog. ii C'est un jus qui se produit spontanément dans des creux de pierre des monts Gandhamâdana et Himâlaya ; quand on en prend, on entre en Extase. T. 279 lxxxvii Il rassasie le corps et l'esprit.

ARANNYA 阿蘭若 T. 1435 x, 1451 xvii,xxiv, Gog. i, Eog. i, Ttt. 2128 xxi, 2131 xx ; ou aranna 阿蘭那 Gog. iv ; arennya 阿練若 T. 1425 xi, 1440 v, 1162, Ttt. 1796 iii, 2131 xx ; arenni 阿練兒 T. 1435 viii, Ttt. 2128 xiv ; arennyo 阿練茹 Tt. 1505 i ; aranne 阿蘭壌 Eog. i, Ttt. 2128 xxi ; aranna 阿㘓拏 Gog. i, iv ; arannyaka 阿蘭若迦 Ssk. v a ; nouv. éc. arani 曷刺䗍 Gog. iv=sk. araṇya, p. arañña ; Mvy. 2991 tib. dgon pa "ermitage en forêt", ch. genjôsho 閑靜處 "endroit tranquille" ; autres td. kûjaku 空寂 "vide et tranquille" Gog. i, Ttt. 2131 xx, genjaku 閑寂 "oisif et tranquille" Gog. i, gengen 閑閑 "tranquille" Gog. iv, jakujô 寂靜 id. Ttt. 2128 xiv ; td. étymologiques mujô 無諍, mujôshô 無諍聲 "sans querelle" (a privatif+ran[y]a "bataille") Gog. i, iv, xxiii, Ttt. 2128 xxi, Eog. i.— Ermitage : lieu écarté où les moines se retirent pour se livrer aux pratiques religieuses.—Ttt. 1796 iii Ce lieu est en dehors des limites du monastère ; les moines y résident soit seuls, soit par groupes de deux ou trois, soit dans une hutte, soit simplement sous un arbre.—D'après les Vinaya T. 1428 x et xix, 1425 xi, 1435 viii, 1440 v, 1451 xxiv, on appelle araṇya un lieu situé à 500 portées d'arc ou à une portée de voix de tout village. T. 1425 xi ajoute qu'entre le village et l'ermitage il ne doit y avoir ni pâturages

ni maisons.—Eog. I en distingue trois sortes : (1) datsuma 達磨=sk. dharma, Ermitage d'Essence, c'est-à-dire où l'on médite sur l'Essence apaisée et sans origine : c'est une Terrasse d'Eveil ; (2) matôga 摩登伽=sk. mâtaṅga "paria", Ermitage situé [hors des agglomérations régulières] dans les cimetières, à une distance d'une portée de voix de tout village ; (3) dandaka 檀陀迦=sk. daṇḍaka (nom d'une région forestière et inhabitée du Deccan ancien, cf. Râmâyaṇa), Ermitage situé dans un terrain de sable et de rochers.—Cf. liste de trois Ermitages désignés par des noms de pays : Daṇḍaka, Mâtaṅga, Kaliṅga Tt. 1790 (=Viṁśikâ 20), T. 26 XXXII (=Majjh. Nik. I 378 Upâlisutta) ; et K. Lav. IV, 163.—*Arannyagyô* ～行, Pratique de l'Ermitage, une des douze pratiques d'Ascèse ; cf. *Zuda.

ARAYA 阿賴耶=sk. p. âlaya ; tib. kun gži.—Tréfonds, nom donné à l'une des Notations.—Tc. anc. éc. ariya 阿梨耶, 阿黎耶 ; nouv. éc. araya 阿賴耶, 阿羅耶, 阿刺耶 ; abr. riya 梨耶, raya 賴耶.—Td. : Anc. éc. (Paramârtha etc.) : mumotsu 無沒 "sans submersion", interprétation fondée sur une lecture a-laya, avec un a négatif en tête+laya "évanouissement" ; nouv. éc. (Genjô 玄奘 etc.) : zô 藏 "magasin". Ttt. 1846 II dit que la première interprétation est fondée sur la lettre, la seconde sur le sens. Ttt. 1851 III c énumère huit significations : Magasin, Sainte, Sens-ultime, Immaculée, Vraie, Ainsité, Maison, Fondamentale (c'est cette dernière désignation, sk. mûlavijñâna, qui était employée dans l'Âgama des Mahâsâṅghika, au témoignage d'Asaṅga et de Vasubandhu Tt. 1595 II et 1597 II ; aussi Tt. 1585 III).—**Aperçu.**—La notion de l'âlayavijñâna "Notation de Tréfonds" est une des moins directement accessibles à l'esprit occidental. Nous sommes habitués par une longue tradition judéo-grecque à prendre la personnalité humaine comme une donnée de l'évidence et à considérer la vie humaine comme une réalité complète, intégrale, pressée entre la création absolue et l'éternité de l'au-delà ; nous avons grand'peine à nous représenter la vie telle que l'Inde l'a conçue, et telle que le bouddhisme l'enseigne, comme un enchaînement d'existences reliées par la causalité, en dehors de toute création, sans aucune préoccupation d'origine. La notion de l'hérédité, introduite par les études médicales, tend cependant à modifier assez vite notre vieille tradition. L'âlayavijñâna est pour ainsi dire le magasin de ce que nous appellerions l'hérédité psychique ; mais ici, sur le terrain indien, l'hérédité n'apparaît pas comme un accident de hasard dans la suite des générations ; elle est le lien nécessaire qui réunit, avec la fatalité inéluctable d'une loi mécanique, la série infinie manifestée dans l'existence présente à la série infinie qui doit en provenir. La psycho-physique du bouddhisme pose l'existence comme une suite continue d'instants ; l'âlayavijñâna constitue la cohésion dans chaque série autonome d'instants conditionnés par le développement d'une seule et même causalité, il nous donne ainsi l'illusion de l'individu, de la personnalité ; c'est donc à la fois une sauvegarde contre le nihilisme absolu que professe l'école Mâdhyamika, et c'est aussi un piège auquel risque de se prendre le préjugé vulgaire du Soi. On conçoit l'extrême importance de cette notion dans le développement philosophique du bouddhisme.—**Petit Véhicule.**—La doctrine de l'âlaya se réclame toujours d'un passage de l'Ekottarâgama qui manque à la version chinoise de ce recueil, mais qui paraît dans le Nikâya p. correspondant : Aṅguttara, Catukkanipâta, n° 128. Paramârtha, le citant dans Tt. 1593 I, le rend ainsi : "Le monde se plaît à l'âlaya, aime l'âlaya, pratique l'âlaya, s'attache à l'âlaya ; afin d'éteindre l'âlaya, le Tg. énonce la Loi correcte, que le monde se réjouit d'entendre." La version de Genjô est légèrement différente Tt. 1598 II : "Les Etres du monde ont l'amour de l'âlaya, trouvent la joie dans l'âlaya, se plaisent dans l'âlaya, font leurs délices de l'âlaya ; afin de trancher l'âlaya, Il a énoncé la Loi correcte." Le commentaire d'Asvabhâva sur ce dernier texte vaut d'être reproduit Tt. 1598 II : Ce texte, dit-il, est celui de l'école Sarvâstivâda ; "ont l'amour de l'âlaya", cette expression désigne de façon générale l'attachement à l'âlaya ; "trouvent la joie" s'applique au présent ; "se plaisent dans l'âlaya" s'applique au passé ; "font leurs délices" s'applique au futur. Vasubandhu Tt. 1597 II propose la même interprétation conjointement avec une autre ; même interprétation aussi dans Tt. 1585 III. Ttt. 1833 III signale un texte du Yogâcârabhûmiśâstra Tt. 1579 XCII qui se réfère à la même répartition.—Ce texte de l'Âgama a été imité plus d'une fois ; Aśvaghoṣa l'a versifié dans son Saundarânanda, et T. 190 XXXIII l'amplifie.—Tt. 1545 CXLV a un passage curieux : "Si les Essences sont Emmagasinées dans l'âlaya du Plan du Désir et sont Prises par le mamaita 摩摩异多 (sk. mamâyita=égotifié), on dit que ce sont les Liens du Plan du Désir ; si elles sont Emmagasinées dans l'âlaya, ou Prises par le mamaita, du Plan du Formel ou du Sans-Forme, on dit que ce sont les Liens du Plan du Formel ou du Sans-Forme. Âlaya est l'équivalent d'Attraction ; mamaita, l'équivalent de Vue." Ib. LXV "L'Arhat a. . .détruit l'âlaya" ; Tt. 1546 XXXV (td. parallèle), au lieu de transcrire, traduit : "détruit le gîte" (sôkutsu 巢窟, litt. nid-grotte).—Tt. 1558 XVI (=K. Lav. IV, 160) Un sûtra dit : Le B. dit à la Grande Mère (Tt. 1559 donne Maraki 摩羅枳=sk. Mâlakîmâtar) : Qu'est-ce que tu en penses ? Tous les Formels, est-ce que ton œil ne les voit pas, ne les a pas vus, ne les verra pas, n'espère pas les voir ? Est-ce que, en raison d'eux, tu ne donnes pas naissance au désir, à l'Attraction, à l'affection, à l'amour, à l'âlaya ? (Le sûtra cité n'a pas été identi-

fié ; mais cf. passage analogue dans T. 99 XIII, p. 90 sup.=Saṁ. Nik. 35, 95 Saṅgayha, où le mot âlaya ne se retrouve pas.)—Cf. encore Tt. 1585 III. —**Grand Véhicule.**—*Nouvelle école.*—Les maîtres de l'école Sarvâstivâda n'étaient pas d'accord sur l'interprétation du mot âlaya ; d'après Tt. 1593 I, ils en faisaient soit les Cinq Masses, soit une Impression de plaisir accompagnée d'Attraction, soit la Vue d'un Ensemble-de-réalités. Mais Asaṅga introduit une nouvelle notion: s'appuyant sur l'Abhidharmamahâyânasûtra, le Laṅkâvatârasûtra, le Sandhinirmocanasûtra etc., il fait de l'âlaya un autre nom de l'Esprit considéré comme le Magasin des Germes de toutes les Essences et comme la Concoction localisée, et il le compte parmi les Notations comme la huitième, la Fondamentale (honjiki 本識, sk. mûlavijñâna), ou encore la Notation de Magasin, parce qu'il Emmagasine l'amour du Soi.—D'après Tt. 1585 II, le mot zô 藏, td. d'âlaya, implique à la fois les trois sens de nôzô 能藏 Emmagasinant, shozô 所藏 Emmagasiné, et shûzô 執藏 Magasinier. "Emmagasinant" signifie qu'il serre les Germes des Essences souillées, comme le magasin contient les marchandises. "Emmagasiné" signifie que les Imprégnations des Essences souillées y sont contenues, comme les marchandises sont contenues dans le magasin. "Magasinier" s'applique à l'Attraction du Soi, car depuis l'éternité des temps les Etres retiennent cette Notation en la prenant pour leur Soi interne, comme le magasinier veille sur le magasin.—L'âlaya est essentiellement cette Notation envisagée dans son Caractère propre ; envisagée dans son Caractère de Fruit, on l'appelle Notation de Concoction ; envisagée dans son Caractère de Cause, on l'appelle Notation de tous les Germes. En correspondance avec ces trois termes, on distingue trois états de cette Notation Ttt. 1830 II c : (1) L'état où l'Attraction du Soi emmagasine et Travaille ; c'est de toute éternité l'état des Bs. inférieurs à la septième Terre, des Catéchumènes et des Profanes ; on l'appelle spécialement âlaya ; cette désignation est éliminée pour toujours à partir du moment où l'on atteint l'état sans Prise de Soi. (2) L'état de Fruit des actes bons et mauvais ; c'est de toute éternité l'état des Bs. avant et y compris l'Esprit de Diamant, ou des Etres jusqu'à la Libération ou jusqu'à l'état Sans-Récipient des deux Véhicules ; on l'appelle vipâka (Concoction) ; cette désignation est éliminée pour toujours à partir du moment où l'Obstruction du Connaissable n'existe plus. (3) L'état du maintien de la Série ; c'est de toute éternité l'état qui va jusqu'à la limite extrême des Tg. et auquel aspirent les Etres : on l'appelle âdâna (Attribution-personnelle ; cf. *Adana), ce qui signifie maintenir, car il maintient les Germes de la Série.—Cette Notation, de toute éternité, Actualise sans s'interrompre, à la manière d'un Courant (cf. *Bôru) ; mais les Morphèmes en sont subtils et difficiles à connaître. Sa nature n'est ni bonne, ni mauvaise, ni Indéfinie à-Revêtement ; elle est Indéfinie sans-Revêtement ; c'est pourquoi elle peut recevoir les Imprégnations bonnes, mauvaises, etc. Elle a comme Objectifs les Germes, les cinq Organes et le Monde-Réceptacle. Entre les cinquante-et-une Essences de l'ordre-de-l'Esprit, elle n'a comme associés perpétuels que les cinq Omniprésents qui sont : Acte-Mental, Toucher, Impression, Connotation, Esprit-en-travail. Telle est, en résumé, la doctrine de l'école de Simple Notification (Vijñaptimâtra), telle qu'elle est systématisée dans les travaux de Genjô et de ses disciples [Mbdj. 52].—*Ancienne école.*—Jusqu'à Genjô, on discuta beaucoup en Chine sur la nature Vraie ou Fictive de l'âlaya ; cf. Ttt. 1716 V c. L'école du Mhy. samparigrahaśâstra Tt. 1593 la tenait pour Fictive ; les maîtres du Daśabhûmiśâstra (Db. śt.) Tt. 1522 la tenaient pour Vraie, les sept autres étant Fictives ; cf. Ttt. 1824 VII. C'est à eux que remontent les huit désignations énumérées sup. (Magasin, Sainte, Sens-ultime, etc.). L'école du Db. śt. se subdivisa elle-même en deux ; Ttt. 1717 : "Jusqu'aux Shin (Tsin) 晋 et aux Ryô (Leang) 梁, les maîtres qui propageaient le Db. śt. formaient deux branches réparties géographiquement : au Nord de Sôshû 相州 (Siang tcheou, actuellement Tchang-tö 漳德 au Ho-nan 河南, près de la frontière du Tche-li 直隷 et du Chan-si 山西), c'était l'âlaya qu'on regardait comme la base de soutien ; au Sud, c'était l'Ainsité ; l'une et l'autre branche se réclamaient de l'autorité de Vasubandhu, et leurs opinions n'en différaient pas moins comme l'eau et le feu. Quand le Mhy. samparigrahaśâstra vint à être connu (td. de Buddhaśânta Tt. 1592 [531 A.D.] et de Paramârtha Tt. 1593 [563 A.D.]), il fournit un appui à la branche du Nord. Mais un siècle plus tard, il parut de ce texte une seconde version [de Genjô Tt. 1594, 648-649 A.D.] qui différait de la première comme la branche Sud différait de la branche Nord. En effet, Paramârtha [Tt. 1593] faisait état d'une neuvième Notation, dite Immaculée, tandis que Genjô [Tt. 1594] n'en comptait que huit."—Cf. Ttt. 1824 VII ; et *Amara, *Adana.—*Mahâyânaśraddhotpâdaśâstra* (Tt. 1666).—On trouve dans cet ouvrage attribué à Aśvaghoṣa une théorie particulière de l'âlaya. Au lieu d'être, comme dans l'école nouvelle, une Essence Relative et Fictive de l'ordre de l'Opéré et du Mort-né, l'âlaya est ici la combinaison du Vrai et du Fictif, de ce qui ne meurt ni ne naît d'une part et du Mort-né de l'autre, sans qu'il y ait entre ces termes identité ni différence ; au lieu d'être Indéfinie sans-Revêtement, elle est à la fois Eveil et Non-Eveil, Imprégnant et Imprégné.—*Sûtra.*—Citons encore deux sûtra importants du G.V. sur l'âlaya : Abhidharmamahâyânasûtra, cité dans Tt. 1585 III : Parce qu'elle retient et emmagasine les Essences, la Notation de tous les Germes

est appelée âlaya ; moi, le Vainqueur, je le révèle.— Laṅkâvatâra, cité ib. (=texte sk. éd. Nanjô, II, 99-100) : De même que la mer, rencontrant le Facteur du vent, produit toutes sortes de vagues et, s'Actualisant devant nous, fait des Révolutions d'activité sans interruption, ainsi la mer de la Notation de Magasin (sk. âlaya), battue par le vent des Domaines etc., produit sans interruption les vagues des Notations qui, s'Actualisant devant nous, font des Révolutions d'activité.—**Hérésie.**—T. 848 mentionne, dans une liste de trente hérésies, l'hérésie de l'âlaya. Cm. Ttt. 1796 II : La secte hérétique de l'âlaya affirme l'existence d'un âlaya qui maintient le corps et qui a un pouvoir créateur ; il emmagasine toutes les images ; si on le comprime, rien n'existe ; si on le distend, il emplit le monde. C'est là un Sens qui diffère de celui de l'âlaya dans le bouddhisme.

ARI 阿梨 (ou ～棃), abr. de anzukamansetsuri 頞杜迦曼折利 (corr. ansha～ 頞社～?)=sk. arjakamañjarî. L'arjaka (Ocymum Pilosum P.W.: basilic) est un arbre à fleurs blanches et parfumées. T. 262 VII (=Lotus p. 241): Il sera brisé en sept morceaux comme la branche de l'arbre ari (Lotus : "la tige du marjaka"). T. 985 I (td. Gijô) : Sa tête se cassera en sept morceaux comme le rankôshô 蘭香蕱. Gijô qui donne la tc. complète note que rankô 蘭香 correspond à arjaka et shôtô 蕱頭 à mañjarî. Ttt. 2131 VII explique que quand les branches tombent elles se brisent en sept morceaux. Cf. aussi ib. III.

ARIGI 阿梨宜=sk. âliṅgi ; td. hôsoku 抱觸 "toucher en embrassant" Ttt. 1733 XIX. Nom d'une Extase.

ARISHA 阿利沙, anc. éc. 阿棃沙=sk. ârṣa ; Mvy. 1432 tib. gcug lag "science sacrée", ch. kyôten 經典 "textes sacrés". Autre td. Dge. V koshôshu 古聖主 "ancien maître saint".—*Arishage* 阿利沙偈=sk. ârṣagâthâ : Formules en vers dues aux anciens Voyants ; on dit qu'elles sont de création spontanée Ttt. 1796 IV (p. 619 b).

ARITA 阿梨吒=sk. ariṣta, ariṣtaka. Nom d'arbre. Hbg. IX tc. arishitta 阿梨瑟吒 et td. mugen 無環 "sans anneau" ; mais la td. correcte mokugen 木槵 "savonnier" (Sapindus Mokurossi ; le mot sk. désigne Sapindus Detergens P.W.) est donnée T. 1059, avec une tc. fautive arishitsukashi 阿唎瑟迦紫. Les graines de cet arbre, mokugenshi 木槵子 (lu aussi mugenshi), servent à faire des rosaires T. 786 (texte spécial Mokugenshikyô 木槵子經) ; le mot est entré dans la langue japonaise sous la forme mukuroji. On les brûlait aussi pour ensorceler les démons T. 1059, d'où sans doute leur autre nom ch. mugenshi 無患子 "grains sans calamité" ; ce dernier terme, qui semble bien correspondre au sens étymologique de l'original sk., ne paraît cependant pas attesté dans les textes bouddhiques. On trouve aussi une forme mokugenshi 木患子.

ARITARI 阿㗚多梨, td. zuishin 隨心 "qui suit le cœur". Nom d'un Bs. T. 901 XII. (Le premier terme du mot est probablement sk. hṛd ou hṛdaya "coeur".)

ARIYA 阿梨耶, 阿離耶, 阿哩夜 ; abr. riya 梨耶 Gog. XVI, ai 阿夷 Ssk. X=sk. ârya, p. ariya ; tib. 'phags pa ; td. shô 聖, shôja 聖者, shônin 聖人 "saint". Gog. I et XVI interprète "sorti (de la douleur)". Cf. *Shônin.

AROGI 痾嚕祇=sk. ârogya, Mvy. 6520 tib. nad med, ch. mubyô 無病 "bonne santé". Ttt. 2125 III Salutation adressée à un inférieur par un moine.

‡ARORIKYA 阿嚕力迦, nom d'une Formule de Tara-Kannon 多羅觀音 (sk. Târâ-Avalokiteśvara) Tt. 1039 ; cf. *Tara.

ARUNA 阿留那, 阿盧那, ou arôna 阿樓那=sk. aruṇa ; Mvy. 9296 tib. skya reṅ (=reṅs), ch. shôgyô 將曉 "aurore". Autres td. myôsô 明相 "aspect de lumière", ryôchiji 了地時 "moment où l'on distingue le sol". Nom de plante. Eog. I Le lotus rouge est ainsi nommé à cause de sa couleur. Nom de parfum (plante parfumée ?) ib. I : Il est de couleur rouge comme l'aurore ; on l'appelle aussi aronabattei 阿盧那跋底, de arona "rouge" (sk. aruṇa) et battei "extrêmement" (°vatî ?). Ttt. 2131 VIII donne les deux sens.

ASAHANAGA 阿娑頗娜伽=sk. âsphânaka. Nom d'une Concentration T. 866 I ; Ttt. 2128 XXXVI glosant ce texte écrit fautivement abahanaga 阿婆頗娜伽 qui a passé dans les glossaires jap., et explique : C'est l'Inspection de Diamant subtile ; c'est elle qui fait de la vérité sortir l'activité.

ASAMATSU 阿差末=sk. Akṣayamati, nom d'un Bs.—Mvy. 702 tib. blo gros mi zad, ch. mujinne 無盡慧, mujinni 無盡意 "esprit inépuisable". Cf. Ttt. 1721 XII, 2128 XIX. Il est à plusieurs reprises l'interlocuteur du B., spécialement dans T. 262 VII (=Lotus XXIV, dans le fameux chapitre sur Avalokiteśvara), et il est le protagoniste de deux textes célèbres, T. 403 (Akṣayamatinirdeśa, cf. T. 397 XXVII-XXX) et T. 310 [45] (°paripṛcchâ).

ASATSUJA 阿薩闍=sk. asâdhya "incurable". Nom d'une maladie T. 231 VII, Gog. IV.

ASATTA 阿薩多=sk. hastâ ; Mvy. 3197 tib. me bźi, ch. shin 軫. Hbg. 9 donne tc. et td. Nom d'une

mansion lunaire. T. 402 IV L'homme qui naît sous son influence a des points rouges au-dessous de la taille ; il est voleur, trompeur, fourbe, ignorant, sot, pauvre en Mérites.—Cf. *Shuku.

ASEITANJAYA 阿誓 (ou ～恃 ～ji) 單闍耶=sk. ajitaṁjaya ; tib. ma rgyal rgyal "conquérant l'inconquis" ; td. munôshô 無能勝, nanshô 難勝 "invincible". Nom d'un Charme pour entrer dans la Concentration de la lettre A, Ttt. 1796 X ; [et nom de ville T. 982, 984, 985 =Lévi J. As. 1915 I, 37 et 48].

ASENTEIKA 阿闡底迦, ancienne tc. asendai 阿闡提=sk. acchandaka ? Gog. XXIII-XXIV et Ttt. 2128 XLVII sur Tt. 1602 V td. muyoku 無欲 "non-désir" ; ce nom s'applique à ceux qui ne désirent pas le Nirvâṇa. Ib. ancienne td. zuiisa 隨意作 "agir selon son bon plaisir". Ib. on dit aussi senteika 闡底柯, td. taton 多貪 "ayant beaucoup de convoitise" : on est attaché aux Transmigrations et on ne désire pas en sortir. Ttt. 1831 I a classe cette catégorie comme la seconde parmi les Icchantika ; cf. *Issendai.

ASETTA 頞哳吒, ou atata 阿吒吒, arara 阿羅羅, aisetta 喝哳吒=sk. aṭaṭa ; Mvy. 4931 tib. so tham tham "dents irrégulières", ch. chôtan 長嘆 "long soupir". Un des huit Enfers froids, ainsi nommé du cri qu'on y pousse. T. 125 III ; Tt. 1509 XVI.—Cf. *Jigoku.

ASETTA 阿說他, ou ashitsuhata 阿濕波他, ashahada 阿舍波陀, ashuta 阿輸他=sk. aśvattha. Nom d'arbre, Ficus Religiosa. Cet arbre est fameux pour avoir abrité le B. quand il atteignit l'Eveil ; cf. *Bodai (Bodaiju). Le fruit d'aśvattha est mentionné parmi les "huit jus" T. 1448 I et 1453 V. Hbg. IX interprète à faux ce nom par ashabahada 阿舍婆波陀, td. bakyaku 馬脚 "pied de cheval"=sk. aśvapâda. Ttt. 1733 XX td. muzaiju 無罪樹 "arbre sans péché" parce que, si on en fait trois fois le tour, on détruit ses péchés.

ASHABA 阿娑嚩=sk. aśava, nom d'une Formule qui contient en elle toutes les Formules des trois sections du Plan de Matrice, car a représente la section de Tg. (anutpâda "non-Production"), śa représente la section de Lotus (śuci, śuddha "pur"), et va représente la section de Diamant (vajra "Diamant", ou encore vâda parce qu'elle dépasse toutes les "théories") ; Ttt. 1796 IV et V.

ASHADA 頞沙荼=sk. (1) aṣâḍhâ (nakṣatra) et (2) âṣâḍha (mois).—(1) Nom d'une mansion lunaire double. Mvy. 3204 pûrvâ°, tib. čhu stod, ch. ki 箕 ; 3205 uttarâ°, tib. čhu smad, ch. to 斗. T. 402 IV L'homme qui naît sous l'influence de pûrvâṣâḍhâ a une marque sur la rotule ; il aime à secourir les pauvres et renaîtra au ciel. Sous l'influence d'uttarâṣâḍhâ, il a une marque sur le genou droit ; il est querelleur et n'inspire confiance à personne.—(2) Nom d'un mois, le 4e du calendrier luni-solaire. Mvy. 2865 tib. dbyar zla 'briṅ po'i čhu stod ; ch. chûge 仲夏 "deuxième des trois mois de l'été". Ttt. 2087 II donne comme correspondante dans le calendrier ch. la période comprise entre le 16e jour du 4e mois et le 15e jour du 5e mois.—Cf. *Shuku.

ASHAMARA 阿叉摩羅=sk. akṣamâlâ ; td. *juzu 數珠 "rosaire" T. 901 IV.—Nom d'un Sceau, aussi appelé Sceau des Dix Perfections, ib.

ASHAMASHAMA 阿娑摩娑摩 Tt. 1509 II=sk. p. asamasama ; Mvy. 529 et 6379 tib. mi mñam pa daṅ mñam pa "inégal et égal", ch. fubyôgyûbyôdô 不平及平等 id., et mutôdô 無等等 id.—*Epithète traditionnelle des B.* (a privatif+sama "égal" répété). Les interprétations varient : (1) tout à fait incomparable Ttt. 1718 X, 1712 (c'est le sens le plus vraisemblable au point de vue du sk. : sama répété ="tout à fait égal", donc a-samasama "sans personne qui lui soit tout à fait égal") ; (2) les B. ne sont pas égaux (asama) aux Etres, mais le Corps d'Essence est Egal (sama) de nature Tt. 1522 II ; (3) il n'y a pas d'égalité (asama) entre B. et non-B., il n'y en a (sama) qu'entre B. et B. Ttt. 1775 I, 1721 XII ; (4) dans les neuf Plans, l'Esprit des Etres ne peut parvenir à égaler l'Idéal (asama) ; c'est seulement dans le Plan de B. qu'il le peut (sama) : l'Esprit du B. est donc égal (sama) à l'inégalé (asama) Ttt. 1718 X. De même les six Perfections sont égales (sama) au B. inégalable (asama) Tt. 1509 XL.—*Epithète du G.V.*, au sens (1) sup. ; T. 310 XXIII. —*Nom de Concentration* Mvy. 587 mêmes td. ; Tt. 1509 XLVII Quand on atteint cette Concentration, on voit que tous les Etres sont égaux (sama) aux B. incomparables (asama), et toutes les Essences égales à l'Essence de B.—*Nom de Charme*, un des quatre noms du Charme de la Perfection de Sapience T. 250.—*Une des 37 appellations d'Amida* Ttt. 1978. —[Les textes précités donnent la td., mutôdô, et non la tc. qui sert de titre au présent article.]

ASHARA 阿遮羅, ou 阿遮攞, 阿奢羅 etc., abr. asha 阿遮=sk. Acala "immuable", td. *Fudô 不動 (q.v.). Nom d'un Roi de Science.

ASHARA 阿娑羅=sk. asâra "ricin" ou "bois d'aloès". Nom d'un médicament Ttt. 1911 I b, 1912 I e.

ASHAYA 阿奢也, ou aseiya 阿世耶=sk. âśaya ; td. Mvy. 410 et 7117 tib. bsam, ch. sô 想 "esprit" ; autre td. ch. igyô 意樂 "plaisir de l'esprit", shinshô

心性 "nature de l'esprit".—Disposition de l'esprit : le B. sait se conformer à l'âśaya de tous les Etres. Quatre sortes d'âśaya Tt. 1603 III ; huit sortes Tt. 1594 II. Ttt. 1796 x : L'âśaya est la nature de l'esprit, le désir naturel des Organes qui résulte des Imprégnations antérieures.

ASHIRABANA 阿尸羅婆那=sk. śrâvaṇâ, nom d'une mansion lunaire. Tc. spéciale à T. 1341 VI. —Cf. *Shuku.

ASHITSUBAYUJA 阿濕縛庾闍=sk. âśvayuja, nom d'un mois. Mvy. 8268 a aśvini (âśvina), tib. ston zla 'briṅ po tha skar, ch. chûshû 仲秋 "second des trois mois de l'automne". Ttt. 2087 II donne comme correspondante dans le calendrier ch. la période comprise entre le 16ᵉ jour du 7ᵉ mois et le 15ᵉ du 8ᵉ mois.

ASHITSUREISHA 阿失麗沙=sk. aśleṣâ ; td. Mvy. 3193 tib. skag, ch. ryû 柳. Nom d'une mansion lunaire. T. 402 IV Celui qui naît sous son influence a une marque sur la poitrine ; il est querelleur, il enfreint les Défenses, il est difficile à vivre et de nature luxurieuse.—Cf. *Shuku.

ASHUBA 阿芻婆, ou ashukuba 阿閦婆, etc.=sk. akṣobhya. Nom de nombre.—Cf. *Sû 數.

ASHÛBI 阿衆毘=sk. âcumbin. Td. sekku 接口 "baiser". Nom d'une Extase dans l'Es. Ttt. 1733 XIX.

ASHUBINI 阿濕毘儞, ou 阿濕毘膩=sk. aśvinî ; Mvy. 3213 tib. tha skar, ch. rô 婁. Nom d'une mansion lunaire. Cf. *Ashitsubayuja, et *Shuku.

ASHUHA 阿濕波=sk. Aśva. Sert à désigner les Aśvin (Gémeaux indiens, Castor et Pollux) T. 192 II. Ils président à la mansion lunaire d'Aśvinî ; cf. *Ashubini.

ASHUKA 阿輸迦 (ou ～柯, 呵), ashukka 阿叔迦, ajoka 阿舒伽, ajukka 阿戍迦=sk. aśoka ; Mvy. 6166 tib. mya ṅan 'chaṅ "tranche-souci", ch. bôuke 忘憂花 "fleur sans souci" ; Ttt. 2131 VII td. muuke 無憂花, id.—Nom d'un arbre, Jonesia Asoka. C'est sous cet arbre que Mâyâ enfanta le B. Śâkyamuni.

ASHUKU 阿閦=sk. Akṣobhya ; tib. Mi 'khrugs. Nom d'un B.—Tc. ashukubi 阿閦鞞, ashukuba 阿閦婆.—Td. fudô 不動, mudô 無動 "inébranlable" ; munu 無怒, mushinni 無瞋恚 "sans colère".—**Aperçu.**—Akṣobhya est un de ces B., dont Amitâbha est le type le plus connu, que le G.V. naissant paraît avoir introduits dans l'Eglise comme des substituts dépersonnalisés du B. Śâkyamuni. Nous ignorons tout des raisons qui ont provoqué ce mouvement ; nous pouvons constater toutefois qu'il semble associé à la poussée d'expansion qui porta le bouddhisme loin au-delà des frontières de l'Inde. Akṣobhya a eu, sans doute, lui aussi, une légende développée ; mais il n'en a subsisté que de rares débris. Il est connu surtout comme un des régents des points cardinaux ;



Fig. 18. Ashuku (Akṣobhya) (peinture de Shinkaku 心覺, +1180).

généralement il préside à l'Est, mais cette place paraît lui avoir été disputée dans l'antiquité par le B. Bhaiṣajyaguru.—**Exotérisme.**—Culte attesté dès les Han dans T. 313, td. Shirukasen, dont une version postérieure est incorporée dans T. 310 XIX-XX (titre sk. Akśobhyasya tathâgatasya vyûha, cf. Csoma-Feer 214). Dans ce sûtra le B. Śâkya, résidant au Pic du Vautour avec 1250 Moines, raconte à Śâriputra comment le Bs. Akṣobhya fit Vœu, et lui expose les mérites et la splendeur de son royaume. Autrefois, dit-il, dans le royaume d'Abhirati, situé à l'Est au-delà de 1000 royaumes de B., régnait et enseignait le Tg. Kômoku 廣目, Oeil-étendu (ou Daimoku 大目, Grand-Oeil ; sk. Viśâlanetra ? Virûpâkṣa ?), auquel un Moine mendiant déclara vouloir former le Vœu de Bs. et étudier la Voie. Le Tg. répliqua qu'une telle étude est fort difficile, car les Bs. ne doivent éprouver aucune colère à l'égard des

Etres. Le Moine forma le Vœu de n'éprouver ni colère, ni Répulsion, et s'étant montré "inébranlable" (akṣobhya) dans l'accomplissement de ce Vœu pendant de nombreuses Périodes, il devint le Tg. Akṣobhya qui règne dans ce même royaume. Quiconque y naît atteint le degré Sans-Régression ; chacun doit donc s'efforcer d'imiter les pratiques suivies par le Bs. Akṣobhya pendant l'accomplissement de son Vœu.—Dans les textes de Perfection de Sapience T. 220, 224, 225, 227, Akṣobhya paraît comme B. actuel, avec Maitreya qui figure comme disciple du B. Dîpaṅkara et comme B. futur.—Dans d'autres textes, Akṣobhya à l'Est est opposé à *Amida à l'Ouest T. 362, 414. Ces deux B. se trouvent associés dans les récits de leurs existences antérieures, etc. : T. 262 III (=Lotus 98-113) où Akṣobhya figure comme le premier des 16 princes du B. Daitsûchishô 大通智勝 (Mahâbhijñâjñânâbhibhû) ; il devient le Novice Chishaku 智積 (Lotus 98 : Jñânâkara) et plus tard "le B. Akṣobhya de l'Est, résidant au royaume d'Abhirati", un autre des 16 princes étant le futur B. Amida ; T. 831, où il figure comme fils d'un maître de maison sous le nom de *Benshaku 辯積 (Pratibhânakûṭa) ; T. 425 VI, où il est appelé "B. Sans-Colère" ; T. 157 IV (=Karuṇâpuṇḍarîkasûtra II), où il figure sous le nom de Misso 密蘇 (manque au texte sk.) comme le 9e des 1000 fils du roi Mujônen 無諍念 (Araṇemi), lui-même incarnation antérieure d'Amida. Cf. Abkk. 51 sq.—Dans la section de T. 475 III intitulée "Voir le royaume du B. Akṣobhya", il est dit que Vimalakîrti est originaire du royaume d'Abhirati.—Noms ch. de ce royaume : Abiradai 阿比羅提 T. 313 et Ttt. 1757 ; Ayuiradai 阿維羅提 T. 474 II ; Myôki 妙喜 T. 475 III, 476 VI ; Myôraku 妙樂 T. 474 II ; Zenke 善快, Kangi 歡喜 T. 313, etc. [La td. Kangi rend aussi le nom d'une yakṣiṇî, Abhirati, T. 1451 XXXI ; cf. Peri, BEFEO XVII, III, 4.]—**Esotérisme** [Hmjr. 15, etc.].—Akṣobhya réside dans le Plan de Diamant, au centre de la Roue (dite de Soleil ou de Lune) de l'Est des Assemblées d'Acte, de Convention, etc., entouré des 4 Bs. de Diamant Satta 薩埵 (Etre, sk. Sattva), Ô 王 (Roi), Ai 愛 (Amour) et Ki 喜 (Joie). Il a pour Vertu l'une des 5 Connaissances (cf. *Chi), la Connaissance de Miroir (sk. âdarśajñâna). Son rôle est de subjuguer les Passions démoniaques et de manifester le pur Esprit d'Eveil sans souillure.—Une tradition identifie au B. Akṣobhya du Plan de Diamant le B. Divyadundubhimeghanirghoṣa (*Tenkuraion) du Plan de Matrice ; dans ce dernier, en effet, Akṣobhya ne figure pas sous son propre nom ; cf. *Butsu, et *A (Ajigoten).—*Noms de Diamant.*—Fudôkongô 不動金剛 (Akṣobhyavajra) ou Fuikongô 怖畏金剛 (Diamant-Effrayant).—*Germe.*—Hûṁ (Sjsh. I).—*Formules.*—Oṁ Akṣobhya hûṁ (dans l'Assemblée d'Acte) et : Vajrajñâna hûṁ (dans l'Assemblée de Convention).—*Forme de Convention.*—Un Diamant à 5 pointes dressé verticalement sur un Diamant à 3 pointes horizontal.—*Iconographie.*—Son corps est généralement doré, mais diverses autorités lui attribuent une couleur bleue, qui d'après Bzss. 6 symboliserait l'Ensorcellement des démons : Tt. 1119 il est bleu ; T. 868 II Sa poitrine émet une lumière bleue qui éclaire les mondes innombrables de l'Est ; Asbs. il repose sur un éléphant bleu (c'est la tradition de l'école Taimitsu) ; le bleu est sa couleur dans le système de correspondance des 5 B. és. avec les 5 points de la lettre *A (Ajigoten) ; cf. Grünwedel Myth. 98.—*Sceaux.*—Sa principale caractéristique iconographique est le Sceau dit de toucher le sol (sokuchiin 觸地印), ou Sceau d'Akṣobhya (ashukuin 阿閦印), ou T. 997 Sceau d'Ensorcellement (nôsaibukuin 能摧伏印), ou T. 868 II Sceau de la défaite de Mâra (hamain 破魔印), ou encore ib. Sceau de l'anéantissement des Vinâyaka (nômetsubinayakain 能滅毘那夜迦印) : la main droite pend sur le genou droit plié, les cinq doigts étendus touchant (ou désignant) le sol. La main gauche fermée tient un pan de vêtement sur le cœur T. 868 II, Tt. 1119, 1120 A, ou repose sur le genou gauche ou le nombril Hmjr. 15.—*Pratiques.*—Hmjr. 15 : Au Japon le rituel d'Akṣobhya Tt. 921 s'utilisait autrefois pour le culte de Bhaiṣajyaguru (*Yakushi), autre B. de l'Est qui était confondu avec Akṣobhya ; mais depuis que ces deux B. sont nettement distingués, le rituel d'Akṣobhya n'est plus guère employé.



Fig. 19. Ashuku (Plan de Diamant).

ASHUMAKAHA 阿濕摩揭波, ou ashumakatsuba 阿輸摩竭婆, etc.=sk. aśmagarbha "émeraude" ; td. littérale Eog. I sekizô 石藏 "intérieur de la pierre".—Un des sept Joyaux.—Son nom est généralement rendu par menô 馬腦 "cerveau de cheval" (aussi écrit 馬瑙, 馬碯, 碼碯, 瑪瑙), terme ch. qui désigne l'agate et non l'émeraude (ainsi Mvy. 5957, où td. tib. rdo 'i sñiṅ pa "moelle de diamant") ; cette confusion paraît due à une fausse étymologie du ch. menô par une variante hypothétique aśvagarbha du sk. aśmagarbha. Cf. BEFEO XXIV, 284-286. Ttt. 1723 II donne une td. shozô 杵藏 "intérieur du pilon" qui répond en réalité à musalagarbha, altération du sk. musâragarbha, nom d'une autre pierre précieuse dont l'identification n'est pas certaine.

ASHURA 阿修羅=sk. p. asura ; tib. lha ma yin "n'est pas dieu".—Tc. anc. éc. ashura 阿修羅 p. ex. T. 26 XXXIV, asora 阿素羅 Eog. I (ou 阿蘇羅 T. 1451 XIX), asurin 阿修倫 T. 125 XXI (ou 阿修輪 T I XXI) ; nouv. éc. asoraku 阿素洛 p. ex. Tt.

PLANCHE V



LES ASURA EN GUERRE CONTRE LES DIEUX.

Peinture de l'époque Heian (VIIIe—Xe siècles).

Raikôji 来迎寺, *préfecture de Shiga, près de Kyôto.*

1545 xxvii, Ttt. 2087 ix ; abr. shûra 修羅 T. 190 xxiii.—Td. anc. éc. mutan 無端 "pas beau", mumyôge 無妙戲 "pas de jeux merveilleux", mushu 無酒 "sans alcool", retten 劣天 "dieu vil"; nouv. éc. hiten 非天 "pas Dieu".—**Généralités.**—Les Asura remontent au passé le plus ancien des religions indo-iraniennes. A travers les temps et les pays, ils ont conservé une physionomie énigmatique et ambiguë. L'Asura védique est un ennemi des Dieux ; mais certains entre les plus grands des Dieux portent le titre d'Asura. Dans la Perse, l'Asura aboutit à Ahura Mazda, le dieu souverain du bien, l'adversaire d'Arihman en qui s'incarne le mal. Les Asura du bouddhisme continuent cette double tradition.—L'ensemble des questions touchant les Asura est posé et discuté dans un long passage de la Mahâvibhâṣâ Tt. 1545 clxxii : "Il y a des écoles qui comptent les Asura comme une sixième Destination ; c'est inadmissible, car les sûtra ne parlent que de cinq Destinations. Pourquoi les appelle-t-on Asura ? Sura signifie Dieu ; on dit : les Asura, parce qu'ils ne sont pas Dieux. Sura signifie beau ; on dit : les Asura, parce qu'ils ne sont pas beaux ; en conséquence de la jalousie qu'ils ont portée aux Dieux, leur corps s'est enlaidi. Sura signifie congénère ; en effet les Asura habitaient d'abord près des Dieux, mais ils ne sont pas de la même espèce. A l'origine du monde ils résidaient au sommet du Sumeru. Plus tard les Dieux Resplendissants, ayant épuisé leur vie, leurs actes et leurs mérites, vinrent renaître parmi eux ; et il apparut soudain pour ces Dieux un palais merveilleux. Les Asura furent jaloux d'eux et se tinrent à l'écart. Il en advint de même avec les Dieux du second Ciel et ainsi de suite jusqu'aux Dieux Trente-trois, qui vinrent tous, les uns après les autres, habiter au sommet du mont Sumeru. Les Asura, piqués, se retirèrent vers le bas. Mais tous les Dieux, au moment où ils renaissaient, les montraient du doigt en disant : Ceux-là ne sont pas de notre espèce. C'est de là que leur vint graduellement ce nom. Quant à leur laideur, elle est due à la jalousie qu'ils avaient ressentie. Si on demande : Où allèrent habiter les Asura quand ils se retirèrent de là ? la réponse est : Certains disent qu'il y a sur le Sumeru un creux pareil à un bol renversé, où se trouve une ville qu'ils habitent. Si on demande : Comment se fait-il que le sûtra (Ekottara T. 125 xxxiv) attribue aux Asura cette parole : La mer, où nous habitons, a une saveur unique ? on répond : Les villages ressortissant de l'autorité du roi des Asura sont au fond de la mer, mais il réside lui-même sur le mont Sumeru. Certains disent qu'au milieu de la mer salée se trouve une grande terrasse d'or placée sur une roue d'or ; elle est haute et large de 500 Lieues et porte une ville qu'habitent les Asura. Le Prajñaptipâdaśâstra (Sesetsuron, Tt. 1538) dit : Les Dragons de la mer intérieure virent des armées d'Asura qui revêtaient des cuirasses d'or, d'argent, etc., et s'armaient pour sortir de la ville des Asura ; et ils le dirent aux Dieux. Pourquoi ? C'est que les Dieux se servaient des Dragons pour monter la garde sur le mont Sumeru ; quand ceux-ci virent de loin les armées des Asura sortir de leur ville située dans la grande mer, ils avertirent les Dieux.—Comme les Dieux Trente-trois. . .les rois des Asura ont quatre parcs, savoir : Plaisir, Joie, Joie extrême, Aimable. . . ils ont un arbre Citrapâṭalî. Comme Indra est le souverain des Trente-trois, Vemacitra est leur souverain. Quelle est l'apparence des Asura ? Ils sont droits. Quel est leur langage ? La langue sainte. A quelle Destination appartiennent-ils ? D'après certains, c'est à la Destination des Dieux. Mais pourquoi ne peuvent-ils entrer dans la vraie nature dégagée des naissances ? C'est qu'ils sont Revêtus de fourberie, car ils doutent sans cesse du B., et croient qu'il prend le parti des Dieux ; si le B. leur prêche les quatre Aide-Mémoires, ils pensent qu'il en a prêché cinq aux Dieux ; s'il leur parle des trente-sept Ailes de l'Eveil, ils croient qu'il en a prêché trente-huit aux Dieux. Néanmoins, on ne peut pas dire qu'ils relèvent des Mauvaises Destinations ; c'est le même cas que les Dasyu et les Mleccha qui, eux aussi, ne sont pas entrés dans la vraie nature dégagée des naissances. Certains disent qu'ils relèvent de la Destination des Trépassés. Mais pourquoi le sûtra dit-il qu'Indra parlant à Vemacitra l'interpella ainsi : Tu es le Dieu de cet endroit ? Pourquoi ne le traite-t-il pas de Trépassé ? C'est qu'il emploie un mot honorable pour s'adresser au père de son épouse Śacî, et qu'il veut ainsi la contenter. Comment se fait-il que des Trépassés aient des relations intimes avec les Dieux ? C'est parce que les Dieux éprouvent de la concupiscence pour la beauté, sans considération de clan ni de famille. . . Comment se peut-il qu'ils combattent avec les Dieux ? Il arrive que des inférieurs combattent contre des supérieurs, comme esclave et maître, chien et homme."—**Interprétations du nom.**—Outre les interprétations données dans le texte précité, Ttt. 2128 i analyse Asura ainsi : a négatif + su "bien" + ra (= ram°) "jeu", d'où la traduction : "pas de jeux merveilleux", parce qu'ils n'ont pas les jeux des Dieux.—Ttt. 1718 ii, 2122 v : Ils sont appelés Asura "sans alcool" parce que, ayant cueilli des fleurs, ils voulurent s'en servir comme ferment dans la mer, mais l'eau ne se changea pas en breuvage à cause des poissons et des Dragons ; ils s'irritèrent et firent serment de renoncer à l'alcool.—**Classement dans les Destinations.**—Un texte attribué à Aśvaghoṣa T. 726 les dénombre comme une Destination particulière, entre les hommes et les Dieux : "Leur conduite est toujours fourbe ; ils aiment à se battre furieusement ; pour avoir autrefois pratiqué le Don, ils sont devenus rois-Asura." Cf. aussi Tt. 1509 xxx, etc. Mais en général ils sont répartis entre les autres

Destinations, Enfers exceptés. Tt. 1579 IV les classe parmi les Dieux, dont ils ne se distinguent que par leur nature mensongère. Id. Tt. 1530 ; cf. Ttt. 1723 II a. T. 721 consacre quatre chapitres XVIII-XXI aux Asura, incorporés dans la section des animaux ; mais il en distingue deux espèces, l'une malfaisante, assimilée aux Trépassés, habitant sur terre, dans les montagnes, sous forme de démons, l'autre établie au fond de la mer et assimilée aux animaux. D'après un Gâthâsûtra (Gadakyô 伽陀經) cité Ttt. 1723 II a et 2122 v, ils relèvent à la fois des Trépassés, des animaux et des Dieux. T. 945 IX (texte és.) définit quatre espèces d'Asura : (1) ceux qui ressortissent de la Destination de Trépassés naissent d'œufs, et grâce à la protection qu'ils exercent sur la Loi ont la faculté surnaturelle d'entrer dans le vide ; (2) ceux qui ressortissent de la Destination d'hommes naissent de fœtus, ils sont tombés du ciel et habitent près du soleil et de la lune ; (3) ceux qui ressortissent de la Destination de Dieux naissent par métamorphose, ils sont puissants, intrépides, capables de lutter avec les Dieux ; (4) ceux qui ressortissent de la Destination d'animaux naissent de la moiteur, ils sont vils et faibles, vivent au fond de la mer dans des trous ; le matin ils se promènent dans les airs et le soir rentrent dans leur domicile aquatique.—Pour les textes p. sur cette question, cf. K. Lav. III, p. 11 n. 2.—**Causes de naissance comme Asura.**—T. 80 et Ttt. 2122 v en énumèrent dix : péchés bénins de corps, de bouche, d'esprit ; six espèces d'orgueil ; bonnes actions faites dans l'intention de renaître comme Asura.—La croyance commune au Japon, c'est que l'inscience, l'orgueil et le doute font renaître parmi les Asura.—Le Saṁyuktâgama cité Ttt. 2122 v donne le mythe suivant : Les Asura étaient autrefois des hommes pauvres qui habitaient au bord d'une rivière et passaient du bois à gué ; comme ils risquaient d'être emportés par le courant, un B.-pour-soi auquel ils avaient offert de la nourriture leur apparut dans les airs ; les Asura formèrent alors le vœu de renaître avec un corps assez grand pour que les eaux les plus profondes ne leur allassent qu'aux genoux. C'est pourquoi ils peuvent maintenant se tenir dans la mer, qui ne dépasse pas leurs genoux ; et ils s'appuient des deux mains sur le sommet du Sumeru, pour regarder au-dessous d'eux les Dieux Trente-trois.—**Monde des Asura.**—*Grands rois* : Raka 羅呵 (sk. Râhu), ville au fond de la mer, N. du Sumeru ; au centre, la petite ville de Rinshumabata 輪輸摩跋吒 ; Bimashitta 毘摩質多 (sk. Vemacitra) ; Semmara 睒摩羅 (sk. Śambara) (T. 1 XX) ;—Vemacitra, au fond de la mer, E. du Sumeru ; "le Bondissant", au S. ; Śambara, à l'O. ; Râhula (sic, comme souvent, pour Râhu), au N. ; leur assemblée se tient aux Sept-Têtes, au centre de la capitale de Vemacitra, Setsumabatai 設摩婆帝 (T. 24 VI et VIII) ;—Bali, Suraskandha (var. ch. Kharaskandha), Vemacitra, Râhu (T. 262 I=Lotus 3) ;—Vemacitra, Parada, Bali [tc. ‡Baji 跋持]-Vairocana, Râhula, Mucilinda, Sucitra, Śambara (T. 397 XLVII) ;—Bimashitta (sk. Vemacitra), Barada 婆羅陀 (sk. Parada), Zempi 善臂 (sk. Suskandha), Bacchi 跋墀 (sk. Bali), Birushana (sk. Vairocana), Sembari 睒婆利 (sk. Śambara), Rakusen 樂戰 (Aimant-la-guerre), Zemmoku 善目 (Bon-œil), Fukusangai 伏三界 (Soumettant-les-trois-Mondes), Mokushinrinda 目眞隣陀 (sk. Mucilinda) (T. 310 XLII) ;—Râhu, Vemacitra, Śambara, Bandhi, Vairocana, Dṛḍhavajra, [Su] Citrâṅga, Bṛhadâra, Balavipulahetumati, Vatsaśrîsambhava, Suvratasvara (Mvy. 3392-3402) ;—(1) Râhu, qui pour voir les Déesses couvre de sa main le soleil et la lune qui l'éblouissent ; il a une ville nommée Kômyô 光明, 4 parcs, 4 épouses nommées Nyoyô 如影 "ombre" (sk. Châyâ), Shokô 諸香 "parfums", Myôrin 妙林 "merveilleuse forêt", Shôtoku 勝德 "vertu éminente" ; sa vie est de 5000 années, où chaque jour=500 années humaines ; (2) Damakô 陀摩睺 (td. kotsuen 骨咽 "gosier obstrué par un os ?"), parfois appelé Keman 花鬘, habite la terre Gatsuman 月鬘, située dans la mer plus profondément que celle de Râhu ; il a une ville appelée Sôyûgi 雙遊戲 ; dans cette 2e terre réside aussi Yûken 勇犍 "Brave", sa vie est de 6000 ans, où chaque jour=600 années humaines ; (3) Keman 花鬘 "Guirlande de fleurs" ; sa terre, encore plus profonde, est nommée Shunaba 修那婆, et sa ville Gombira 鈐毘羅 ; sa vie est de 7000 ans où chaque jour=700 a.h. ; (4) Bimashittara 毘摩質多羅 (sk. Vemacitra), aussi nommé Pakasa 鉢呵娑, ou Pakasabimashittara, ou Bimashittarapakasa ; sa terre,



Fig. 20. Ashura (Asura) (Plan de Matrice).

toujours plus profonde, s'appelle Fudô 不動 "immobile", et sa ville Gombira, ut sup. ; dans les guerres contre les Dieux, Râhu marche à l'avant-

PLANCHE VI



1. Ashura [Asura]
(dans les huit Assemblées)



2. Ashura [Asura]
(dans les vingt-huit Assemblées).

garde, mais Vemacitra est le plus fort, et c'est lui qui se bat le dernier (T. 721 XVIII-XXI).—Cf. aussi T. 23 II.—*Nourriture*: Chaque fois qu'ils mangent, leur dernière bouchée se transforme en boue bleue, de même que la dernière bouchée des rois-Dragons se transforme toujours en grenouilles Tt. 1509 cité Ttt. 2122 V. Leur nourriture, comme celle des Dieux, se produit spontanément telle qu'ils la désirent T. 721 cité ib.—Leurs *combats avec les Dieux*, notamment Śakra et les Trente-trois, sont un thème banal, cf. p. ex. T. 99 LX=100 III; T. 279 XLII; Tt. 1509 LXXVIII (où Śakra triomphe des Asura en pensant à la Sapience; aussi T. 643 I, et T. 225 II); T. 721 XVIII; T. 384 V. Très souvent les Asura vaincus cherchent un refuge dans les trous des fibres de lotus, p. ex. T. 99 XVI, 125 XXI, 279 XLII; Tt. 1509 XXX.—Nâgârjuna discutait avec des hérétiques et dit: Maintenant les Dieux se battent avec les Asura; soudain une tête d'Asura tomba du ciel Ttt. 1775 II; Ttt. 2058 V.—Deux frères Asura se battent pour une femme et meurent T. 190 XXIII.—Combat singulier de l'Asura Indradamana avec Viṣṇu Ttt. 2049, cf. *Bichû.—Tt. 201 I (=Huber 2): Un Dieu détruit d'une seule flèche la ville des Asura suspendue dans les airs.—Dans les Nô et la littérature chevaleresque du moyen-âge au Japon, les guerriers morts sur le champ de bataille renaissent comme Asura et se réveillent toutes les nuits pour batailler encore (cf. p. ex. le Nô intitulé Atsumori, td. Peri BEFEO XII, V).—*Légèndes sur les grottes merveilleuses des Asura*: Ttt. 2087 X Le savant Bhâviveka s'ouvre une porte au moyen d'un grain de moutarde (thème bien connu des Mille et une Nuits) pour pénétrer dans l'intérieur d'une montagne, au pays d'Andhra, afin d'attendre dans le palais des Asura la venue de Maitreya. Cf. T. 901 VI: "Par le Charme de l'Entrée dans le palais des Asura, on obtient de voir Maitreya"; aussi la tradition és. relative à Nâgârjuna, citée sous *Bombai.—Ttt. 2087 IX Une grotte du pays de Magadha ouvre à des visiteurs audacieux l'accès du monde des Asura; Ttt. 2122 V conte cette histoire avec plus de détails, en se référant expressément aux dires de Genjô: il s'agissait d'un magicien luxurieux et de son disciple; grâce à ses Formules, le magicien fut admis dans la grotte par les femmes Asura, mais il ne reparut jamais; son disciple entra alors au monastère de Nâlandâ, où le rencontra Genjô;—et cf. le récit de Ôgensaku (Wang Hiuan-ts'ö) 王玄策 dans Ttt. 2122 V, où le visiteur ne put dégager que sa tête à la sortie de la grotte, ici située au Campâ dans l'Inde centrale.—Deux Rituels és., Tt. 1246 et 1248, indiquent le procédé à suivre pour s'ouvrir une grotte d'Asura: il faut prononcer 1080 (Tt. 1248: 1008) fois une Formule sur des grains de moutarde qu'on a mélangés avec son propre sang, en frappant chaque fois la porte de la grotte; celle-ci finit par s'ouvrir, et le magicien est accueilli par des femmes Asura au corps de flamme, qui lui offrent des parfums; s'il reste dans la grotte, son corps demeure intact comme le Diamant, jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire d'une Période; et s'il en veut sortir, les femmes le reconduisent avec des parfums.—**Rôle dans la religion bouddhique.**—Tt. 1509 X Ils sont combatifs, mais ne contreviennent point aux Défenses et pratiquent le Don.—T. 26 XXXVI Quand les hommes sont méchants, les Asura deviennent plus actifs et font tort aux hommes et aux Dieux; inversement, quand les hommes font le bien; id. T. 721 XVIII.—Tt. 1509 XXXV Toujours sceptiques, ils mettent en doute les paroles du B.; cf. sup. la citation de la Mahâvibhâṣâ.—Discussion entre brahmanes et bouddhistes sur les Asura Tt. 201 I.—Défenseurs de la foi: T. 279 LXII ils éteignent l'erreur; Tt. 1509 IV Râhu est un grand Bs.; T. 397 XXIII les rois des Asura ont fait serment de protéger la Loi; T. 310 LXII ils rendent hommage au B., qui prédit qu'ils deviendront tous B. dans la Période Bien-nommée, Zemmyôkô 善名劫.—T. 397 XLVII long récit d'allure épique où Mâra tourmente les Asura, mais le B. les protège; après la défaite de Mâra, les Asura font hommage au B.—**Iconographie.**—Ttt. 1728 II décrit des formes d'Asura à mille têtes et deux mille bras, ou dix mille têtes et vingt mille bras, ou trois têtes et six bras.—Ttt. 2122 V Les Asura mâles sont laids mais leurs femmes sont belles.—Dans l'Es., les Asura figurent au S. de la section de Diamant extérieure du Plan de Matrice; Bzss. CDXII-CDXIII en donne deux images: sur l'une, le roi des Asura porte en main le "bâton de Yama" (sk. pâśa, un lasso stylisé) surmonté d'une tête humaine; il est assisté de deux femmes dont l'une tient un bol, l'autre un bâton; sur l'autre, il tient une épée et les deux femmes qui l'assistent tiennent chacune un bâton. Les Asura figurent également parmi les huit Assemblées qui se rattachent à Śâkyamuni (cf. *Hachibushu) et parmi les vingt-huit qui se rattachent à Avalokiteśvara (cf. *Kannon). Dans chacune de ces séries ils sont représentés avec trois faces et six bras; dans la seconde série, deux des six mains sont jointes et les quatre autres tiennent respectivement le soleil, la lune, l'arc et la flèche. Cf. Bbkw. 523, 601, 605.—Râhu (T. I XXI) ou Vemacitra (T. 24 VIII) cherchent à porter le soleil et la lune comme boucles d'oreilles [cf. Ekottaragâma cité Ttt. 2122 V: Les Asura, hauts de 84.000 Lieues, deviennent deux fois plus hauts lorsqu'ils veulent toucher le soleil et la lune, qui, effrayés, cessent de luire; toutefois les Asura n'osent pas s'en emparer, car ces astres bienfaisants sont protégés par de grandes forces spirituelles].—*Ashurakin* 阿修羅琴, luth des Asura, dont la musique subtile convient à toutes sortes d'auditeurs, de même que l'enseignement des Bs. Tt. 1509 XVII.—Cf.

*Ragô, *Bachi, *Bimashittara, etc.

ASÔGI 阿僧祇, ou asôgiya 阿僧祇耶, 阿僧企耶, abr. sôgi 僧祇=sk. asaṅkhyeya, asaṅkhya. Nom de nombre : Incalculable. Cf. *Sû.

ATABABEIDA 阿他婆吠陀, ou adatsubabida 阿達婆鞞陀, adatsuhada 阿闥波陀, adatsubana 阿闥婆拏=sk. Atharvaveda ; Mvy. 5050 tib. srid sruṅs gi rig byed "savoir qui protège la vie" ; ch. samyôgou 作明護有 td. littérale du tib., et inôgohôchiron 異能護方智論 "traité de la connaissance des procédés pour protéger (la vie) par des pouvoirs extraordinaires". Autres td. jutsu 術 "artifice" Ttt. 2128 vixx, 1788 v ; ju 呪 "Charme" Gog. xviii.—Cf. *Ida.

ATABAKU 阿吒薄倶, 阿吒薄拘, 阿吒婆拘, atabaka 阿吒嚩迦=sk. Âṭavaka, p. Âlavaka ; Mvy. 3377 tib. 'brog gnas "habitant de la jungle", ch. jukôya 住廣野, id. Un des seize grands Généraux de l'armée des Yakṣa Ttt. 2128 xii. Toutefois son nom ne figure pas dans la liste de seize Généraux des Yakṣa T. 901 iii ; mais bien dans celle de huit Ttt. 1796 v (cf. *Bishamon). Dans l'Es., on l'appelle *Daigensuimyôô 大元帥明王 (q.v.) "Roi de Science Généralissime". Plusieurs textes és. lui sont spécialement consacrés T. 1237, T. 1238, Tt. 1239, Tt. 1240.

ATABATTEI 阿吒筏底=sk. Aṭakavatî, Alakavatî. T. 310 iii nom de la ville où réside Vaiśravaṇa. Ttt. 2128 xi mentionne une autre tc. anubanta 阿拏挽多 ; cf. *Bishamon.

ATAKAARABA 阿吒迦阿羅婆, nom d'un médicament interprété par "jus (araba) de lumière d'or (ataka)" Ttt. 1733 xx. (Probablement=sk. hâṭaka-[prabha]rasa, en corrigeant ~ba 婆 en ~sa 娑.)

ATEIRI 阿底哩 (ou 麗), ou atetsuri 阿跌哩=sk. Atri. Nom d'un Voyant. Dans l'Es. il est placé au Sud de la Cour extérieure de la section de Diamant dans le Plan de Matrice, parmi les assistants d'Agni (*Katen) ; il tient dans la main gauche un flacon à eau, et de la droite se couvre le corps Hizk. ii. Sa Formule est : Aḥtreya mahârṣaṁ svâhâ Tt. 850 ii (cf. p. 89 b), 851 ii, 852 ii.

ATENTEIKA 阿顛底迦=sk. âtyantika "définitif" ; td. hikkyô 畢竟, même sens Gog. xxiii-xxiv, Ttt. 2128 xlvii.—Tt. 1606 v, et Ttt. 1831 i a, classent cette catégorie comme la troisième parmi les Icchantika ; cf. *Issendai.

AUN 阿吽=sk. ahûṁ.—A est le premier son formé en ouvrant la bouche, et hûṁ le dernier son formé en fermant la bouche. Ces deux phonèmes



Fig. 21. Ateiri (Atri).

correspondent donc à l'origine et à la fin de toutes les Essences, à la Production de l'Esprit d'Eveil et au Nirvâṇa (cf. *A : Ajigoten). Dans l'Es., a correspond à l'Indiversifié, au Plan de Matrice, à Vairocana ; hûṁ au Diversifié, au Plan de Diamant, à Vajrasattva. A est le principe des lettres ainsi que des Essences ; son Sens principal est celui de Sans-Production originel. Quant à hûṁ, Unjg. en énumère les dix Sens suivants : (1) Il révèle le Caractère Réel de toutes les Essences. (2) C'est le Germe de l'Esprit d'Eveil. (3) C'est le principe de productivité des Essences. (4) Il embrasse toutes choses : Causes, Opérants, Effets. (5) C'est la transmission de Vairocana le maître à Vajrasattva le disciple. (6) C'est la lettre de la Non-dualité des deux Plans — Plan de Diamant et Plan de Matrice. (7) C'est le Germe de Vajrasattva. (8) Il a pour Substantiel la lettre h, dernière des voyelles et consonnes. (9) C'est le Germe-commun du Plan de Diamant, correspondant à l'Esotérique du Mental (cf. *Sammitsu). (10) C'est le Récipient de toute Ainsité.—Ssms. ii : A est le véhicule de l'expiration—la dilatation et l'expansion de l'Esprit unique développant tous les Plans d'Essences ; hûṁ est l'aboutissement de l'inspiration—l'enroulement et le rétrécissement de l'Esprit unique ramenant en lui toutes les particules infimes.—Kkas. ii : Dans la pratique du *Susokkan, a est l'expiration, hûṁ l'inspiration.—Ce serait par allusion à a et à hûṁ que dans les paires de Rois gardiens ou de lions, placées à la porte des temples jap., l'un a la bouche ouverte et l'autre la bouche fermée ; cf. le nom des gardiens de portes en Chine : heng ha eul tsiang 哼哈二將, où heng=hûṁ et ha =a.—Cf. *Niô.

AYATANA 阿耶 (ou 也) 怛那=sk. âyatana ; td.

*sho 處 "lieu", q.v.

AYÔ 啞羊, "muet comme un mouton". Le Moine muet comme un mouton est une des quatre sortes de Moines Tt. 1509 III (cf. *Biku) : "Il ne contrevient pas aux Défenses, mais il est obtus et sot, incapable de discerner le beau et le laid, le lourd et le léger, ce qui est péché et ce qui ne l'est pas. S'il y a une affaire dans la communauté et que deux Moines se querellent, il est incapable de décider et garde le silence, tel un mouton blanc qui ne peut jusqu'à l'abattoir émettre un son."—Une hérésie est désignée par le nom de Ayôgedô 啞羊外道 "l'hérésie du mouton muet"; elle consiste à observer la pratique du silence Ttt. 1805 III c [p. 397 b, col. 25]. Cf. *Ahô.—En réalité la td. ch. est une interprétation fantaisiste du sk. eḍamûka "sourd-muet", où le mot eḍa "muet" a été confondu avec eḍa "mouton".

AYUTA 阿由多 ou 阿庾多=sk. ayuta. Nom de nombre.—Cf. *Sû.

B

BA 婆=sk. ba ब, une des cinquante lettres du *Shittan ; tc. ba 婆 la plus fréquente ; mais chez les plus anciens td., Hôgo 法護 T. 222 VII et Murasha 無羅叉 T. 221 IV, la tc. est ha 波 ; plus tard on trouve ma 麼 T. 469, mô 莽 T. 1017, ba 䯲 T. 1009. Interprétations : "Lien", sk. bandha, bandhana T. 222 VII, 223 V, 468 I, 220 LIII, 187, 848 II, 880, 1019, Ttt. 1796 I. Dans les Nirvâṇasûtra T. 374 VIII, 375 VIII, 376 V, on a riki 力 "force", sk. bala. Un autre groupe de textes interprète par bâla "Puéril" T. 1012, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018. Pour l'Avataṁsaka, T. 278 LVII, 279 LXXVI, 293 XXXI, 295 ont kongôjô 金剛場 "Terrasse de Diamant", sk. vajramaṇḍa (bajra dans la prononciation du Nord-Est de l'Inde).

BA 婆=sk. bha भ, une des cinquant lettres du *Shittan. La tc. la plus courante est ba 婆 ; on a aussi han 繁 T. 221 IV, han 滼 T. 374 VIII, bon 梵 T. 468 I, haku 薄 T. 220 LXXIV, ba 䅞 Ttt. 2128 XXV, hika 披何 T. 222 VII.—Interprétations : u 有 "existence", sk. bhava, la plus fréquente ; aussi hae 破壞 "destruction", sk. bhâga (bhaṅga), T. 223 V, Tt. 1509 IIL, T. 220 LIII, 1019 ; genjô 閑靜 "tranquille", sk. bhadra (?), T. 222 VIII, 221 VIII ; l'Avataṁsaka T. 278 LVII, 279 LXXVI, 293 XXXI donne "palais orné", sk. bhavana.

BA 䯲=sk. va व, une des cinquante lettres du *Shittan ; tc. ba 䯲 T. 880, 469, 1019, 293 XXXI, Ttt. 2128 XXV ; ba 縛 T. 220 LIII, 279 LXXVI, 848 II et IV, Eog. II et Gog. II ; ba 婆 T. 468 I, 187 IV ; wa 和 T. 221 IV, 223 V, Tt. 1509 IIL et Ttt. 2131 ; wa 啝 T. 222 VII ; ta 他 (?) T. 278 LVII et 295.—Interprétations : gongo 言語, shô 聲 "parole", sk. vâc ; c'est l'interprétation la plus fréquente. T. 374 VIII, 375 VIII (Nirvâṇasûtra) : u 雨 "pluie", sk. varṣa ; une version plus ancienne T. 376 V a jujutsu 呪術 "art des formules magiques" (sk. atharva ?). T. 293 XXXI, 279 LXXVI, 1019, 295 LVII : fushôanju 普生安住 "tranquillité de toute la vie", sk. yâvajjîvavâsa. Tt. 1796 I : sui 水 "eau", sk. vâri.

BABA 拔婆, faute pour basa 拔娑=sk. vatsa "enfant, petit" ; td. shi 子, ni 兒, même sens ; Tt. 2049.

BABITAI 婆毘諦, tc. désignant ce qu'il y a de plus important dans le Veda T. 99 V (=Majjh. Nik. 35 Saccaka) ; un texte parallèle T. 125 XXX donne ju 頌 "stance". Peut-être faute pour shabitai 娑毘諦=sk. sâvitrî ?

BACHI 婆稚=sk. Bali. Nom d'un roi des Asura. Autres tc. bacchi 跋稚, 跋墀, ‡baji 跋持, batsui 跋移, bari 婆利, bachiri 拔梨, matsuri 末利. Plusieurs de ces tc. remontent à des graphies bali avec l linguale, d'où baḍi. Td. Ttt. 1718 II hibaku 被縛 "lié", i.e. lié par cinq choses mauvaises ou lié par Indra ; cette td. se fonde sur une lecture bandhi "ayant des liens" ; c'est la leçon de Mvy. 3395, dont la td. tib. 'čhiṅ ba a le même sens. Ttt. 1723 II observe que l'ancienne td. "lié" est inexacte, car elle correspondait au sk. baddha, ch. *bada 跋陀 ; mais le nom correct de l'Asura est bachika 跋稚迦 qui signifierait "rond "dannen 團圓 (peut-être sk. vṛtta, pk. vaṭṭa). Même explication Gog. VII (cf. ib. IV). Ttt. 1736 III td. dairiki 大力 "grande force" ; Eog. I td. uriki 有力 "ayant force", sk. bali. T. 190 XXIV td. ku 鉤 "hameçon" (sk. baliśa, baḍiśa).—Cf. *Ashura, et *Bari.

BADA 婆陀 Tt. 1509 XLVIII (ou 縛馱 Dge. VIII), ou manda 滿馱 Dge. VIII=sk. bandha "lien" et baddha "lié" ; cf. *Baku. Aussi abr. de *ahadana

阿波陀那=sk. avadâna.

BADA 颰陀=sk. bhadra, p. bhadda, nom d'une Période ; td. zen[kô] 善[劫] "bon" Tt. 1509 XXXVIII, ou ken[kô] 賢[劫] "sage" T. 184 I, 425 I ; Ttt. 1718 VIII b. Cf. *Kô.—Aussi abr. de badawara 颰陀和羅 (ou badahara 颰陀波羅, badarahari 跋陀羅波黎, etc.) =sk. Bhadrapâla, nom d'un Bs. ; td. *Kengo 賢護 "sage protecteur", q. v.

BADANAN 婆達南=sk. vadanam "visage" ; mot cité comme exemple de flexion Ttt. 1840 I, qui spécifie que c'est le singulier et qui cite aussi comme exemple du duel badani 婆達泥=sk. vadane "deux visages", et comme exemple du pluriel bada 婆達 qui est fautif (sk. vadanâni).

BADANDA 婆檀陀=sk. p. bhadanta ; tib. bcun. —Vénérable.—Td. *daitoku 大德 "grande vertu" 1509 II.

BADARA 跋陀羅=sk. bhadra ; td. ken 賢 "sage". Nom d'un roi-Dragon T. 721 XVIII.—Nom d'un arbre Eog. I.

BADARA[HADA] 婆陀羅[鉢陀], ou 婆達羅[鉢陀], badara[bada] 跋捺羅[婆娜], 婆捺囉[婆捺], etc.=sk. bhadra[padâ] ; tib. khrums. Nom de deux des vingt-huit mansions lunaires Mvy. 3210-3211 : shitsu 室, sk. pûrva° "antérieure", tib. °stod ; et heki 壁, sk. uttara° "postérieure", tib. °smad.—T. 402 IV Ceux qui naissent sous l'influence de Bhadrapadâ antérieure ont des marques aux reins sur un espace de 8 pouces au-dessous des coudes ; ils mettent les gens en colère, sont ignorants, très cupides et se plaisent à voler. Ceux qui naissent sous l'influence de Bhadrapadâ postérieure ont une marque entre le pouce et l'index ; ils aiment à donner, observent les Défenses, ont bonne mémoire, sont sages, charitables et sans crainte. Cf. *Shuku.—Nom d'un mois, sk. bhâdrapada, tib. ston zla ra ba "le premier mois d'automne" Mvy. 8267 ; il correspond à août-septembre ; Ssk. VI b le fait correspondre à la 6e lune du calendrier ch. ; de même Bzm. ; Ttt. 2087 II : du 16 de la 6e lune au 15 de la 7e.

BADARIKI 婆陀力, faute pour sadariki 娑陀力= sk. sâdhârita ; nom d'une des notes de la gamme heptaphone, et aussi d'un des "systèmes" en usage dans la musique chinoise ; cf. *Bugaku.

BAGA 婆伽 Tt. 1509 XLVIII, Ttt. 1796 I, ou 婆誐 Bzm.=sk. bhâga, bhaṅga ; td. ha 破 "briser".

BAGABA 婆伽婆=sk. p. bhagavat ; tib. Mvy. 2 bčom ldan 'das "le triomphateur qui est sorti (des existences)", rendu en ch. ib. shutsuu 出有 "sorti des existences". Une anc. td. shûyû 衆祐 interprétée comme "aidé de tous les Mérites" était en vogue chez les premiers td. d'après Ttt. 2126 I ; cf. Gog. XX et XXI. La td. la plus courante est *Seson 世尊 "vénéré du monde". Autres tc. bagaba 婆誐嚩, bagabon 婆伽梵, hakugabon 薄伽梵, bagaban 婆伽伴, id. 婆誐鑁, hakuabon 薄阿梵 ; abr. gabon 伽梵.—Tt. 1503 I énumère six significations : Souverain, Brillant, Splendide, Glorieux, Faste, Noble. Tt. 1509 II interprète : possédant (°vat) des Mérites (bhaga) ; ou : habile (°vat) à distinguer (bhaga) les Caractères des Essences ; ou : possédant (°vat) la gloire (bhaga) ; ou : capable (°vat) de briser (bhaga) les trois Liens. Tt. 994 donne comme td. littérale : possédant des Mérites, comme glose : vénéré du monde, et comme td. grammaticale : capable (°vat) de briser (bhaga) les quatre Mâra, ou encore : attestant (°vat, racine vad "dire" à l'état de finale) le Sans-Production (a[nutpâda]) et brisant (bhag°) ainsi les Passions [donc bhag-a-vat] ; ou encore : possédant (°vat) Mérite et Sapience (bhaga). La glose "brisant les Passions" se retrouve dans le Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 XVIII.—Ttt. 1796 I rappelle les six significations données ci-dessus, mais ajoute que l'école és. adopte le sens : capable de briser [les Passions ; cf. l'interprétation d'arhat s.v. *Rakan] ; puis il cite le Traité des Sons (Shôron 聲論, sk. Śabdaśâstra) de Śakra [c'est-à-dire la grammaire Aindra ; cf. *Taishaku] d'après lequel bhaga signifie "femme" : la femme est un Facteur de désirs, mais elle peut en être aussi l'apaisement ; ou encore, bhagavat signifie "ce de quoi l'on naît", sens que la secte Kongôchô 金剛頂 (sk. Vajroṣṇîṣa) interprète ainsi : la femme, c'est la Sapience, mère des B. ; c'est d'elle que naissent tous les hommes de Sapience illimitée. Si on obtient la satisfaction d'un Facteur de désir [au sens és.], toute passion est expulsée à jamais ; ce n'est pas comme pour les désirs mondains qui peuvent être apaisés un moment, mais pour renaître avec plus d'ardeur.—Ttt. 1851 XX b donne sept sens : Brisant les Passions ; Réalisant les bonnes Essences ; Comprenant le sens des Essences ; Possédant des Mérites ; Possédant la Gloire ; Généreux en dons de Sapience ; Rejetant le sexe de la femme : en effet le Tg. rejette toutes les mauvaises Passions qui ont pour base le sexe de la femme. [Le mot bhaga a bien, en effet, le sens de pudendum muliebre, et les lexicographes lui ont donné le sens de strî "femme".]—Cf. aussi Tt. 1462 IV.

BAHASHA 婆頗娑=sk. prabhâsa, p. pabhâsa. Td. kômyô 光明 "éclat lumineux" ; tc. Ttt. 1783 II et Bzm. dans le titre du fameux Suvarṇaprabhâsasûtra T. 663-665.

BAIMO 貝母 "la mère des coquillages" : de même que les coquillages suivent leur mère et les

poissons leur roi, ainsi chez les profanes les Passions suivent les Vues perverses Ttt. 1911 v.

BAIRABA 陪囉嚩=sk. bhairava ; tib. 'jigs byed "terrifique". Un Rituel traduit vers l'an 1000, Tt. 1242, est consacré à cette divinité qui y est désignée comme Kongôbairaba 金剛陪囉嚩, sk. Vajrabhairava. C'est un des rares ouvrages qui représentent la "pratique de gauche" (sk. vâmâcâra) dans le Canon ch. ; cf. le Rituel tib., Kanjur, Rgyud VII, III, td. Grünwedel, Myth. 102. L'introduction a la forme d'un sûtra ; c'est un dialogue entre Bhairava et le B., qui l'autorise à prêcher la méthode des Atteintes magiques qui écrasent les ennemis de la Loi et défendent de tous les maux. Le premier chapitre enseigne à établir le Cercle devant lequel le magicien, désigné par le terme jimyô 持明, sk. vidyâdhara, "Porte-Science", doit danser jusqu'au moment où Bhairava en personne lui apparaît. Le 2e chapitre, la Méthode des Atteintes magiques, traite des effigies sur étoffe, sur écorce, en terre, en excréments, etc., qu'on brûle pour s'assurer le succès. Le 3e, l'Inspection, traite des objets que le magicien doit Inspecter, et notamment du dieu Vajrabhairava qui est ainsi décrit : Il a neuf faces ; la principale a l'aspect d'une tête de buffle (makishamokukya 摩呬沙目佉=sk. mahiṣamukha ; cf. les images tantriques des Bhairava, Lévi, Népal II, 37, et Grünwedel, Myth. fig. 145 et 146) ; elle est noire ; elle porte deux cornes (setsuriga 說哩誐=sk. śṛṅga) surmontées chacune de trois faces : sur la corne de droite, la face centrale est bleue, celle de droite est rouge, celle de gauche, jaune ; sur la corne de gauche la face centrale est blanche, celle de droite est couleur de fumée et celle de gauche est noire. Toutes ont une expression de colère. Entre les deux cornes se trouve la huitième tête qui est rouge ; et au-dessus d'elle la neuvième, jaune, a l'aspect d'un jeune homme : elle porte cinq chignons et les parures de la jeunesse. Chacune de ces neuf têtes a trois yeux ; elles ont l'air méchant ou hilare, tirent la langue, froncent les sourcils. Le corps est nu et ventru ; les cheveux sont hérissés ; une peau d'éléphant sert de vêtement ; les ornements sont des crânes. Il a trente-quatre mains tenant chacune un attribut différent, soigneusement spécifié dans le texte, et seize pieds dont chacun foule un être différent, homme ou animal (buffle, bœuf, âne, chameau, etc.). Le 4e chapitre contient la Méthode pour peindre les images : on choisit comme étoffe le vêtement d'un homme brave et honnête, ou une pièce de costume qui a touché le sexe d'une femme ou qu'un accouchement a souillée, ou encore un linceul. Devant le dieu lui-même l'image représente un cimetière (shidarin 尸陀林, sk. śîtavana) où rôdent toutes sortes de démons, et un figuier nyagrodha auquel sont suspendus des cadavres humains ou des corps embrochés, avec des bêtes de proie qui les dévorent. Egalement devant le dieu et fixant les yeux sur lui est figuré le magicien, entrant dans le cimetière avec un air hilare. Dans un endroit secret et écarté, on brûle de la chair humaine devant l'image pour lui en offrir l'odeur ; il faut se garder de montrer l'image à personne. Le magicien, tenant un chapelet d'ossements humains, accomplit toutes sortes de cérémonies. Le 5e chapitre traite de la méthode des Libations ; le 6e, de diverses Inspections qui assurent les Atteintes magiques.—Il convient d'observer que le type de Bhairava ne s'est pas multiplié dans le bouddhisme de la Chine et du Japon comme il l'a fait dans celui du Népal et du Tibet.—Cf. *Daiitoku.

BAIRAGAHÔ 娘羅誐法, cérémonie en l'honneur de *Aizemmyôô, sk. Râgavidyârâja. Raga 羅誐 tc. le sk. râga ; d'après Sssr. III bai 娘 est un caractère forgé par l'école és. pour tenir lieu des deux caractères nyohô 如寶, qui représentent eux-mêmes en abrégé le terme nyoihôju 如意寶珠, sk. cintâmaṇi, Gemme-de-Désirs. Ce caractère, préfixé en guise d'épithète, impliquerait qu'Aizemmyôô est pur comme la Gemme.

BAIRO 倍 (ou 陪) 臚 (ou 盧), titre d'une pièce de *Bugaku, q.v.

BAITA 貝多=sk. pattra, p. patta "feuille" (spécialement feuille du palmier tâla préparée pour recevoir l'écriture) ; souvent abr. en bai 貝, comme dans les expressions baiyô 貝葉 "feuille pattra" Ttt. 1831 I a, 2053 III, baichô 貝牒 "documents sur feuilles" Eog. I.—Ttt. 2128 X fait de baita le nom d'un arbre des pays occidentaux, dont les feuilles épaisses et dures se prêtent à la gravure des sûtra : elles sont si dures que si l'on écrit beaucoup, il faut commencer par graver les lettres au couteau, et ensuite ajouter l'encre ; il faut distinguer de cet arbre l'arbre tâla (tara 多羅) dont les feuilles minces, souples, brillantes, blanches et fines sont bien supérieures à celles de l'arbre baita. Le tâla est le plus haut de tous les arbres ; si on en coupe les pousses, elles ne repoussent pas (métaphore fréquente, p. ex. T. 945 VI, T. 1428 XXXV) ; il ressemble au palmier (shuro 椶櫚, Trachycarpus Excelsa) et croît dans les cinq Indes, mais les plus beaux spécimens sont ceux de l'Inde du Sud. Le Saiikiki 西域記 (ce passage ne se retrouve pas Ttt. 2087) spécifie les différentes espèces de feuilles utilisées pour les manuscrits sk. ; dans certains pays on emploie l'écorce du bouleau rouge (shakka 赤樺), ailleurs le papier, ou le cuir, ou le métal, or, argent, cuivre.—L'arbre baita dont il est question dans le texte précité paraît être un idolum libri reposant sur une confusion des tc. baita 貝多=sk. pattra et tara 多羅=sk. tâla. Au Japon on touve même une tc.

baitara 貝多羅 qui ne paraît pas attestée dans les textes ch. ; elle a été empruntée pour désigner l'Ilex Latifolia, un arbre jap. qui n'a aucun rapport avec le palmier.—Gog. XXIV s'élève expressément contre l'emploi du terme baita pour désigner le tâla, dont il donne la description suivante : comme le palmier, il est droit et haut ; ses fleurs sont blanches, grandes, ont la forme de deux mains élevées ; ses fruits deviennent rouges en mûrissant et ressemblent aux grenades ; il ne produit fleurs et fruits qu'au bout de cent ans. Ib. II ajoute que ses fruits se mangent, qu'il atteint une hauteur de 70 à 80 pieds, et qu'il est particulièrement abondant dans l'Inde orientale. Cf. aussi Ttt. 1721 XII.—Ttt. 2087 XI en signale dans l'Inde du Sud une grande forêt où tous les royaumes s'approvisionnaient en feuilles à écrire.—Eog. I : Le bois de l'arbre tâla est dur comme le fer; ses feuilles sont vastes et compactes.—Ttt. 2131 VII : Il atteint 80 à 90 pieds de hauteur, et ses fleurs ressemblent à du riz jaune (ômaishi 黃米子).—Ttt. 2131 VII td. tâla par gan 岸 "rive", sans doute par confusion avec târa "traversée [vers l'autre rive]" ; cf. l'application erronée du terme baita 貝多 à l'arbre sous lequel Śâkyamuni atteignit l'Eveil T. 713, Ttt. 2085, 1811 I (cf. *Bodai).—Hbg. IX donne pour taraju 多羅 (ou 哆羅) 樹 et hataraju 波吒羅樹 une td. jû 重 "lourd" qui est obscure.—C'est aussi par erreur que Mvy. 6180 td. par tarajuyô 多羅樹葉 "feuille de l'arbre tâla" le sk. tamâlapattra "feuille du tamâla" ; cf. ib. 6254.

BAJARAHANI 跋闍羅波膩=sk. Vajrapâṇi. Td. kongôshu 金剛手 "Diamant en main" Ttt. 2131 IV ; ou *Shukongô 手金剛, même sens.—Cf. *Niô.

BAJARAHANI-BARIKAN 婆闍羅波尼婆里旱, deux sur douze divinités protectrices de stûpa, Ttt. 1892 citant un texte du VIe s. qui td. Bajarahani par Kongô 金剛 (sk. Vajrapâṇi) et Barikan par Rikishi 力士 "le vigoureux" (cf. sk. balin) ; toutes les douze sont aussi appelées ib. Kongôrikishi "les vigoureux de Diamant". Pour Barikan, Ttt. 2131 VI donne un syn. sk. Malla.—Cf. *Niô.

BAKA 婆訶=sk. p. vâha ; tib. rjan ; td. Ttt. 2128 XXIV ton 篅, sui 篅. Mesure de capacité ; litt. une charrette. Tt. 1558 XI (=K. Lav. III, 175 sq.) citant un sûtra : O moines, un vâha magadhien de sésame de quatre-vingts kharî (boisseaux), si on y prenait un grain tous les cent ans, il serait vide avant que ne se termine la vie des Etres nés dans l'[Enfer] Arbuda (cf. *Abuda).

BAKKUYORAKU 拔苦與樂 "enlever la douleur et donner le plaisir". On désigne ainsi l'effet produit par la Compassion (bakku) et par la Bonté (yoraku) respectivement Ttt. 1509 XXVII.

BAKU 縛, sk. p. bandha[na], tib. 'čhin.—Lien.—Tc. *bada 婆陀, etc.—Autres td. kei 繫, keibaku 繫縛, ketsu 結, sokubaku 束縛 ; Tt. 1547 II renzoku 連續.—Nom donné aux Passions, et spécialement aux trois Passions fondamentales : Attraction, Haine et Erreur, parce qu'elles entravent la Libération. Le terme et la doctrine remontent aux Âgama, p. ex. T. 99 XXXII, T. 125 IX, etc.—Définition du Kośa Tt. 1558 XXI (=K. Lav. V, 87) : Les trois Liens résultent des trois Impressions : trois Liens, à savoir toute l'Attraction, toute la Haine et toute l'Erreur [quelle que soit leur espèce]... Ils résultent respectivement des trois Impressions de Plaisir, de Douleur et d'Apathie ; chacun d'eux fait Résidu (=prend gîte et croissance) dans l'Impression correspondante, en la prenant soit pour Objectif, soit pour Associée.—Les cm. ch. du Kośa insistent sur cette double répartition : Lien d'Objectif, résidant dans les Objets des Passions ; et Lien d'Association, résidant dans les Passions elles-mêmes qui s'associent à l'Esprit et le troublent ; Ttt. 1821 I.—L'école Yuishiki, Ttt. 1832 V a, établit une distinction analogue entre le Lien d'Objectivant et le Lien d'Objectivé, selon que l'Esprit lie les objets ou est lié par eux. Elle connaît encore une autre division, en Lien de Caractères sôbaku 相縛 et Lien de Turbulence sojûbaku 麁重縛 : le premier est la Part de Caractère (=l'objectivé) liant la Part de Vue (=l'objectivant) et l'empêchant de reconnaître que les Objectifs sont Duperie ; le second doit sa désignation à sa nature épaisse et lourde ; Tt. 1602 XVI, 1585 V et IX ; Ttt. 1830 IX b, 1832 V a.—Le Tendai, Ttt. 1716 III a et 1851 V a, distingue encore deux autres Liens : jibaku 子縛, i.e. la Vue et la Réflexion comme cause (inji 因子) de Transmigration, et kabaku 果縛, les Fruits de l'Acte, qui font renaître.—La Vibhâṣâ Tt. 1547 II institue quatre Liens : (1) yokuaishimbaku 欲愛身縛, c.-à-d. l'Attraction liant le corps (aux existences) ; (2) shinnishimbaku 瞋恚身縛, c.-à-d. la Haine liant le corps ; (3) kaitôshimbaku 戒盜身縛, c.-à-d. les Défenses dérobées (perverses=l'observance d'une discipline hérétique) liant le corps ; (4) gakenshimbaku 我見身縛, c.-à-d. la Vue du Soi (=la croyance au moi) liant le corps. Cf. Tt. 1546 XXVI, Kks. III qui substituent aux "Défenses dérobées" un autre terme : kaishu 戒取 Prise des Défenses (=erreur sur la bonne règle) ; et Tt. 1545 XLVIII, 1543 IV, 1544 III.—Dans le Sâṁkhya, Tt. 2137 II, les Liens (baku 縛, sk. bandha) sont ce qui attache le Mâle (Puruṣa) à la Matière (Prakṛti) ; on en compte trois : (1) jishôbaku 自性縛, sk. prakṛtibandha, Lien qui tient à la Matière élémentaire ; (2) heṅibaku 變異縛, sk. vaikârikabandha, Lien qui tient aux transformations de la Matière ; (3) fusebaku 布施縛, sk. dâkṣiṇikabandha, Lien qui tient aux offrandes rituelles, symbole de la foi intéressée.

‡BAKU 跋渠, ou ‡baga 伐伽, etc.=sk. varga, p. vagga ; tib. sde ; td. bu 部, hon 品, rui 類, etc. Ttt. 1718 I, 2128 XV et XVII. Chapitre, section d'ouvrage.

BAKUDATSU 縛脫, les Liens et la Libération : il y a entre eux Non-dualité T. 945 V.

BAKUMETÔ 縛馬答 "la réponse du cheval lié", type d'explication vicieuse ; Tt. 1558 VIII (=K. Lav. III, 9) : "Qui a lié le cheval ?—C'est son propriétaire.—Qui en est le propriétaire ?—Celui qui a lié le cheval", etc.—Ttt. 1821 VIII : Il s'agit du cheval que l'on attache à un piquet pour le sacrifier ; cf. *Bashi 馬祀.

BAN 旛; Bzm. tc. hataka 波哆迦=sk. patâka [ou °kâ]; jap. hata.—Bannière.—Syn. occasionnels *ki 旗, *dô 幢 ; mais en principe ces deux mots répondent respectivement à sk. ketu "enseigne" et dhvaja "hampe". Le terme dôban 幢旛 est courant pour désigner les bannières bouddhiques. —D'après Ttt. 1912 II b, la graphie correcte est 旛, et non 幡 qui signifie simplement une grande bande d'étoffe. —Les bannières sont d'un usage fréquent dans le culte bouddhique. On dit qu'elles signalent les vertus des B. ou des Bs., comme dans une armée les enseignes signalent les généraux ; ou encore, on les considère comme des offrandes faites dans le but d'obtenir du bonheur. Elles se suspendent soit aux piliers ou au plafond, à l'intérieur des temples, soit en plein air à des hampes érigées dans la cour ; ou bien encore, dans l'Es., à des hampes fixées aux quatre coins des Cercles.—Au *Japon* les bannières de soie tissée sont dites hirahata 平旛, celles qui sont faites de fils de soie non tissés sont dites itohata 絲旛, et celles qui sont ornées de pendentifs de métal ou de pierres précieuses sont dites tamahata 玉旛. La hampe se termine d'ordinaire en tête de dragon. Ttt. 1912 II b interdit de peindre sur les bannières l'image des B. ou des Bs., car on ne saurait leur faire offrande de leur propre image. Cependant on connaît au Japon des bannières portant des images de Bs. ; elles sont appelées Bosatsugyôban 菩薩形旛, par analogie avec les Onigata no hata 鬼形旛 "bannières à image de démon" qu'employaient autrefois les navigateurs et les guerriers.—En *Chine*, où l'usage des bannières était très répandu dès une haute antiquité, les Bouddhistes en décorent volontiers leurs temples. Dans le récit de son voyage aux pays occidentaux (518-522), cité Ttt. 2092 V, Sôun (Song Yun) 宋雲 rapporte qu'il en vit un grand nombre à Kamma 捍麼 près de Khotan : plus de la moitié provenaient de Chine, ainsi que l'attestaient les dates inscrites sur les tissus en caractères ch. : 19e année Taiwa 太和 (465), 2e année Keimei 景明 (501), 2e année Enshô 延昌 (513), de la dynastie Hokugi (Pei Wei) ; une seule datait de la dynastie Yôshin (Yao Ts'in, 384-417).—Les *textes canoniques* mentionnent fréquemment les bannières. T. 1452 V en énumère cinq espèces, destinées à abriter la statue du B. : Bannières de lion, de Makara, de Dragon, de Garuḍa, de taureau (cf. *Butsuzô). T. 262 I recommande d'en offrir : Ils atteindront l'Eveil ceux qui dans un sanctuaire, devant une statue ou une image, offrent avec respect des fleurs, de l'encens, des dais ou des bannières (ces derniers mots manquent au texte sk., Lotus 33). De même T. 360 I : Suspendre des tissus de soie, allumer des lampes, répandre des fleurs, brûler de l'encens. Ib. Les bannières sont parmi les ornements du Paradis d'Amida.—T. 200 VII (Avadânaśataka) raconte l'histoire du fils d'un maître de maison qui fut nommé Patâka par ses parents, parce qu'à sa naissance apparut une grande bannière qui couvrit toute la ville de Kapilavastu ; la cause en était que dans une existence antérieure il avait suspendu une bannière dans le stûpa du B. Vipaśyin.—*Bannières qui prolongent la vie* (zokumyôshimban 續命神旛) : T. 449 Si les parents ou connaissances d'un malade, fidèles du Bhaiṣajyaguru, font réciter par des moines le Bhaiṣajyagurusûtra, allument des lampes à sept étages ou suspendent les bannières de cinq couleurs dites "bannières sacrées qui prolongent la vie", le malade reprendra conscience, comme s'il sortait d'un rêve.—A cette croyance se rattache une légende d'Aśoka rapportée Ttt. 2040 X et 2123 X citant un Sûtra des paroles de Kâśyapa sur Ânanda, Kashôgoanangyô 迦葉語阿難經 (aussi Ttt. 2122 XXXVI qui écrit Kashôketsuanangyô 迦葉結阿難經) : Etant tombé malade avant d'avoir achevé les 84.000 (Ttt. 2040 X et 2122 XXXVI : 1.200) stûpa, Aśoka attache des bannières aux poteaux de son lit (ou bien aux stûpa eux-mêmes transportés auprès de son lit Ttt. 2040 X et 2122 XXXVI), puis, lorsqu'il est trop faible, en fait attacher par des moines ; il réussit ainsi à prolonger sa vie de 12 ans (Ttt. 2122 XXXVI : 25 ans, Ttt. 2123 X: 35 ans).—*Bannières mortuaires* (semmô-

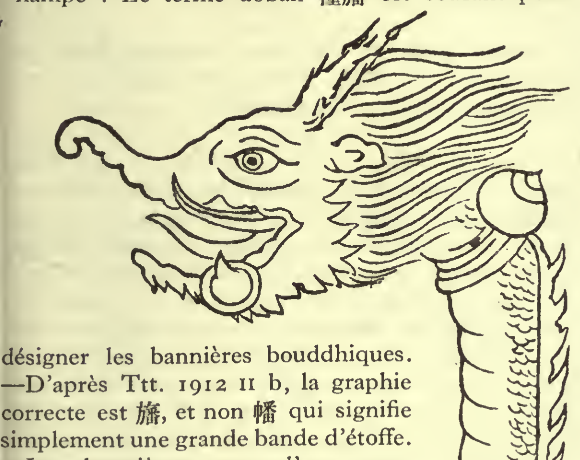


Fig. 22. Hampe de bannière.

ban 薦亡旛 ou myôkaban 命過旛) : T. 1331 XI Ce sont des bannières jaunes que l'on suspend dans un temple, très bas jusqu'au sol, pendant trois semaines après la mort d'un fidèle ou dès le moment qui précède sa mort ; par cette bonne pratique, on assure au mort un Mérite supplémentaire et l'on espère le faire renaître ainsi dans un Paradis. Ttt. 2122 XXXVI propose deux explications de la couleur jaune choisie pour ces bannières : (1) le jaune correspond au centre : on espère que le mort renaîtra dans le pays central, c'est-à-dire en Chine ; (2) le jaune est la couleur de l'or : l'âme du mort est censée pouvoir utiliser le papier de la bannière comme monnaie d'or dans l'autre monde. —Saishichibanshi 齋七旛子 "Bannière du 7e Jeûne": Ttt. 2127 II C'est une bannière de papier qu'on suspend lors du 7e Jeûne hebdomadaire après la mort d'un fidèle (le 49e jour) ; cette coutume se rattache à un passage de T. 721 (cité Ttt. 2122 LXIX) d'après lequel, lorsqu'un homme doit renaître parmi les Dieux, il voit apparaître après sa mort, dans l'Existence-intermédiaire, une cotonnade blanche et souple qui pend vers le bas et à laquelle il s'accroche pour monter chez les Dieux.—*Bannières d'Onction* (kanjôban 灌頂旛) : Dans les bannières réside la Vertu des B. ; on les emploie donc dans l'Es. pour donner l'Onction, c.-à-d. qu'au lieu de verser de l'eau d'Onction sur la tête du candidat on touche son crâne avec une bannière ; et il arrive que, prenant l'effet pour la cause, on donne au mot *kanjô "Onction" le sens de "bannière" Hizk. II. L'inventaire des biens du Hôryûji 法隆寺, dressé en 747, mentionne 14 différentes "bannières d'Onction", et celui du Daianji 大安寺, dressé à la même date, en mentionne 12 ; on conserve encore au Hôryûji une de ces bannières, en bronze doré; elle est classée comme Trésor d'Etat.—*Bannières de cinq couleurs* (goshikiban 五色旛) : les couleurs bleue, jaune, rouge, blanche et noire correspondent aux cinq directions et aux cinq B. de l'Es. (cf. *A ; *Butsu).

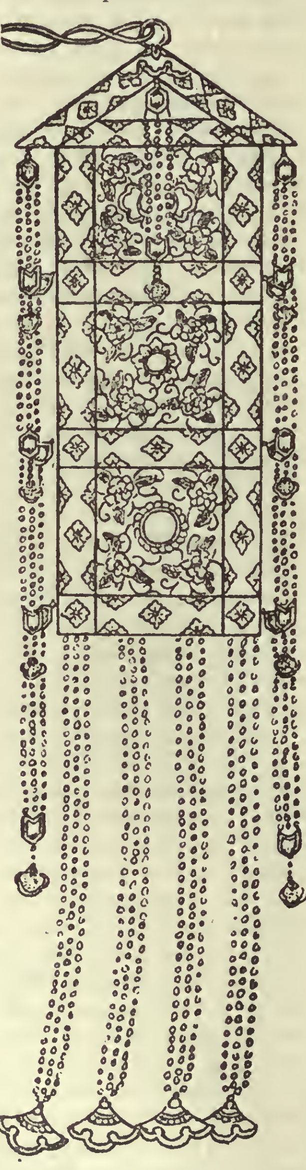


Fig. 23. Bannière (tamahata).

BAN 鑁=sk. vaṁ . Germe de Vairocana dans le Plan de Diamant, symbolisant son Corps d'Essence de Connaissance Tt. 905, Hizk. I. On lui donne en général le Sens suivant : la parole (sk. vâc, cf. *Ba 嚩) est Impercevable, gongo fukatoku 言語不可得 ; mais Hmjr. 881 mentionne seize interprétations és.—Dans le nom du Baṅaji 鑁阿寺, célèbre temple de la secte Shingon situé à Ashikagamachi 足利町 au nord de Tôkyô, sont associés les Germes de Vairocana dans le Plan de Diamant et dans le Plan de Matrice ; cf. *A.

BANA 婆那, ou Ttt. 2131 II hanna 飯那, Ttt. 1733 XIX badai 婆提, Bzm. banei 嚩泥=sk. vana "bocage, bois" ; td. rin 林 "bois".

BANAN 婆南, ou wanan 和南, bandan 槃談, bontan 煩淡, bandannan 畔憚南, bandai 伴題, id. 畔睇, bannami 槃那寐=sk. vandanam, vande, vandâmi ; td. Gog. XVIII garai 我禮 "je salue". Vandanam est un substantif signifiant "adoration" ; le véritable correspondant de garai est sk. vande. Ttt. 2125 III tc. correctement cette dernière forme par bandai 畔睇 et ajoute que c'était la salutation employée par les moines à l'égard de leurs aînés. Les graffiti des grottes de l'Asie Centrale présentent d'assez nombreux exemples de cette formule sk. tracée sur les parois. Cf. aussi le fameux chant national de l'Inde contemporaine : bande mâtaram "j'adore ma mère".

BARA 婆羅=sk. bâla ; tib. byis pa "petit enfant". —Puéril.—Td. Gog. IV *gufu 愚夫 "ignorant", shôni 小兒 "petit enfant", yôgu 嬰愚 "ignorant puéril".—Gog. IV mentionne, d'après T. 761 etc., d'anciennes td. môdô 毛道 "Voie des poils", môzu 毛頭 "tête poilue", qui reposent sur une confusion de sk. bâla "enfant" et vâla "poil" (cf. *bara 縛羅) ; id. Ttt. 1831 II a, 2128 X.—Ttt. 2127 II explique que ces anciennes td. s'interprétaient ainsi : les Puérils sont incertains comme des poils dans le vent.—Le mot bâla "Puéril" est souvent associé à pṛthagjana "Profane" : tc. Gog. IV anc. éc. barahitsuritagajana 婆羅必利他伽闍那, nouv. éc. barahitsurittagochina 婆羅必栗託仡那 ; cf. *Ishô 異生.

BARA 婆邏=sk. bhara (?) ; td. shidai 次第 "ordre" ; donné Ttt. 1804 II b comme un équivalent de

*ina 維那, q.v.

BARA 縛攞 Ttt. 1831 II a, ou 嚩羅 Gog. IV, 嚩囉 Ttt. 2128 x=sk. vâla, td. mô 毛 "poil" ; cf. *Bara 婆羅.

BARABASHA 婆羅婆叉=sk. bâlabhakṣa ; td. jikishôni 食小兒 "mangeur de petits enfants". Nom d'une classe de Trépassés T. 721 XVII.

BARADABAJA 婆羅墮跋闍=sk. Bharadvâja ; td. jûgo 重語 "parole lourde" (qui suppose une lecture °vâca). Nom d'un Dieu T. 374 XXIV (dans une série de 80 divinités), glosé Ttt. 2128 XXVI. Cf. *Harada.

BARAGA 伐浪伽=sk. varâṅga ; tib. yan lag mčhog. Td. myôshi 妙支 "membres excellents". Nom d'un degré de force athlétique Tt. 1558 XVII (=K. Lav. VII, 74) ; Mvy. 8211. Le même terme paraît dans une épithète des Rois Tournant-la-Roue Mvy. 3632. Ttt. 1821 XXVII, qui donne la tc., en fait le nom d'un Dieu.

BARAMARA 拔囉摩囉=sk. bhramara "abeille". Td. kokuhô 黑蜂 "abeille noire" T. 1341 VII.

BARAMON 婆羅門=sk. p. brâhmaṇa ; tib. bram ze.—Brahmane.—Autres tc. barakamana 婆囉賀摩拏, 婆羅欱末拏, etc. ; abr. ramon 羅門.—Td. jôgyô 淨行 "pratiquant la pureté", jôshi 淨志 "volonté de pureté", jôshi 靜志 "volonté d'apaisement", riyoku 離欲 "sans Désir", shaakuhô 捨惡法 "rejetant les mauvaises Essences", jôei 淨裔 "postérité du pur [Brahmâ]", jôin 靜胤 "postérité de [Brahmâ] l'apaisé", etc. Ttt. 1775 II donne une td. gei 外意 "esprit extérieur" qui doit reposer sur une interprétation fantaisiste bahîra-manas. Le terme bonshi 梵志 correspond tantôt à brâhmaṇa "brahmane" (T. 125 XLI, Tt. 1545 XXXIV, Ttt. 1821 XII), tantôt à brahmacârin "Brahmisant" (cf. *Bon), terme qui s'applique à tous les hérétiques sortis de la famille et à leurs adeptes (Tt. 1509 LXXVI), etc.—**Définitions.**—Comme les td. précitées, la plupart des définitions éparses dans les textes bouddhiques insistent sur la pureté rituelle, qui semble avoir été considérée comme la caractéristique essentielle des brahmanes. Ttt. 2087 VII : Baramon signifie "pratiquant la pureté" : strictement fidèles à leur Voie, ils se vouent à la continence et observent une pureté irréprochable. Tt. 1509 X : On appelle brahmanes ceux dont la famille est pure depuis sept générations et qui ont reçu les Défenses à l'âge de six ans. Ttt. 2128 XXVI : Les brahmanes sont des laïcs qui pratiquent la pureté, appartiennent à la noblesse, rejettent les mauvaises Essences et sont savants. Ttt. 1775 II : Ils ont des livres sacrés spéciaux qu'ils se transmettent de génération en génération ; leur occupation est l'étude de la Voie ; ils pratiquent l'austérité, soit dans la famille soit hors de la famille ; et forts de leur Science, ils ont beaucoup d'orgueil.—Mais ailleurs les brahmanes sont définis comme les adeptes du dieu Brahmâ, leur créateur : Gog. XVIII Les brahmanes sont ceux qui étudient traditionnellement la loi du dieu Brahmâ ; ils se disent nés de sa bouche, et prétendent avoir seuls le droit de porter son nom parce qu'ils sont supérieurs aux autres castes ; ils n'existent que dans les cinq Indes, et pas ailleurs ; leur appellation singnifie "postérité de l'apaisé", car ils sont la postérité de Brahmâ ("l'apaisé").—**Origine.**—La doctrine classique est que les brahmanes sont nés de la bouche de Brahmâ, alors que les trois autres castes (cf. *Shishô) sont nées respectivement de ses bras, de ses cuisses et de ses talons T. 1 VI, 99 XX, 217, Tt. 1640.—Toutefois l'origine des brahmanes est parfois rattachée au mythe des Dieux Resplendissants qui, au commencement d'une Période, descendent dans le Jambudvîpa pour y manger la graisse de la terre et deviennent des hommes (cf. *Ahae) ; un de ces hommes quitte sa famille, qui lui paraît une source de soucis, pour se retirer dans les montagnes et se livrer à la méditation, mendiant sa nourriture dans les villages: c'est le premier des brahmanes T. 1 VI, 23 VI, 24 X, 25 X, 26 XXXIX, 125 XXXIV, etc. Ces textes ajoutent que certains parmi ces premiers brahmanes, ne se plaisant pas à pratiquer l'Extase, s'établirent parmi les hommes pour s'adonner à l'enseignement : on les appelait "brahmanes ne pratiquant pas l'Extase" fuzembaramon 不禪婆羅門 ou "brahmanes vivant parmi les hommes" ningembaramon 人間婆羅門 (termes de T. 1 VI ; les autres versions du mythe donnent différentes variantes). Ttt. 2122 CIX explique que si le nom de Brahmâ (brâhmaṇa) leur fut attribué, c'est en souvenir des Dieux Resplendissants qui résidaient dans le monde de Brahmâ (i.e. le monde du Formel) avant de descendre sur terre. —Enfin un autre mythe est rapporté dans Ttt. 1796 XIX qui, à propos de la Libation bouddhique (cf. *Goma), donne un historique du feu sacré d'après les "livres védiques" et décrit en détail toutes les sortes de feu en usage dans le rituel brahmanique. Ce curieux exposé est mis dans la bouche du B. lui-même qui, dans une existence antérieure, aurait été un roi-Brahmâ dans le ciel de Mahâbrahmâ. A l'origine, dit-il, le feu sacré n'était autre que Mahâbrahmâ lui-même, et s'appelait comme lui "Orgueilleux" (gaman 我慢) et "Spontané" (jinen 自然). Son fils Brahmârâja donna naissance aux Etres, et au feu de ce monde nommé Habaku 簸嚩句 (sk. Pâvaka). Le texte spécifie ensuite les divers feux rituels qu'on allume lors de la conception, lors du bain de la femme au 6e mois de la grossesse et une semaine après l'accouchement, lors de l'imposition du nom, lors de l'allaitement, lorsqu'on coupe les

cheveux de l'enfant, lors de l'initiation et, douze ans plus tard, lors du mariage. Au moment de l'initiation, le jeune homme reçoit un cordon de roseau (monja 文闍=sk. muñja), un bâton recourbé, un vase (gunji 軍持=sk. kuṇḍî) et un vêtement de peau de daim ; pendant douze ans il étudie le Veda, menant une vie austère et mendiant sa nourriture dans un bol de cuivre rouge. C'est après cette période qu'il prend femme et est admis dans la caste brahmanique. Il offre alors à son maître, avec d'autres cadeaux, une vache et un veau ; le maître procède au mariage, et c'est à cette occasion qu'il conte le mythe suivant aux jeunes mariés : Au début des Périodes passées, le roi Brahmâ le Grand, qui était le feu du Soleil (soriyakadaibonnô 索里耶火大梵王), descendit dans le monde sous la forme d'une vache et se livra à ses désirs luxurieux ; telle est l'origine de la caste des brahmanes. Cette vache que voici, c'est son corps qu'il nous a laissé : suivez son exemple et perpétuez la caste de Brahmâ !—**Aspect.**—Les brahmanes portent un grand chignon enroulé, sont vêtus d'une peau de bête et tiennent un bâton recourbé T. 99 XXXIX.—Ils portent un cordon brahmique (bonsen 梵線, cf. *Bon) et se tracent sur le front trois marques de terre blanche (chaux), ou de cendre blanche, ou de bézoard de bœuf (goô 牛黃, sk. gorocanâ) ; tout cela est interdit aux moines bouddhiques T. 1451 I.—Ils se décorent de fleurs, et de cordons de cinq couleurs qu'ils s'attachent à l'épaule ib. I.—Ils tiennent un vase pur et sont vêtus de peau de daim ib. XXVIII (où le cordon brahmique est appelé "cordon faste" kichijôsen 吉祥線).—Ils portent un chapeau et laissent pendre leurs cheveux sur leurs tempes ; leur bâton est d'or Tt. 1545 XV.—Ils tressent leurs cheveux en chignon, portent une ceinture, tiennent un bâton de bois, leurs vêtements sont simples et leur diète frugale Tt. 1642.—**Mode de vie.**—Tt. 1509 XXXII Les brahmanes honorent la sagesse et les livres saints, ne tourmentent pas les Etres, pratiquent le Don et observent leurs Défenses.—T. 1 XV (=Dîg. Nik. IV Soṇadaṇḍasutta) Les brahmanes réalisent cinq Essences : (1) Il ont des ancêtres honnêtes et irréprochables depuis sept générations ; (2) ils sont habiles à réciter les trois sections de la science hérétique, savent distinguer les livres sacrés de toutes sortes, sont versés dans les mystères des livres mondains, excellent dans le grand art de la physiognomie et connaissent à fond la divination, les sacrifices et le rituel ; (3) ils sont beaux ; (4) ils observent parfaitement toutes leurs Défenses ; (5) leur sagesse est profonde.—T. 99 XXXI les trois Sciences des brahmanes : (1) Leurs parents ont tous les Caractères des brahmanes, et sont exempts de toute souillure ; leurs ancêtres n'ont été l'objet d'aucune critique depuis sept générations ; (2) ils appartiennent héréditairement à la classe des maîtres (sk. guru), sont doués d'éloquence, connaissent à fond les livres sacrés, les noms de toutes les espèces de choses, les différentes classes d'Etres, les lettres soit séparées soit groupées, et l'histoire ; (3) ils sont beaux. Ces trois Sciences sont opposées à celles des Hors-Catéchisme qui sont : la Connaissance des Naissances antérieures, celle des Transmigrations, et celle de l'épuisement des Ecoulements (cf. *Myô 明).—Ttt. 1821 I : Dès l'âge de 7 ans ils étudient à la maison ; à 15 ans, ils reçoivent la Loi des brahmanes et vont étudier en tous lieux ; à 30 ans, craignant de rester sans postérité, ils rentrent à la maison et prennent femme ; à 50 ans, ils se retirent dans les montagnes pour pratiquer la Voie. [Cette répartition s'écarte un peu de la doctrine classique des quatre aśrama, ou stages de la vie brahmanique ; cf. aussi sup. le texte de Ttt. 1796 XIX sur les feux rituels.]—Ttt. 2125 IV : Partout dans les cinq Indes les brahmanes sont considérés comme les plus nobles ; dans les assemblées, ils ne s'associent pas aux trois autres castes, et à plus forte raison doivent-ils tenir loin d'eux les classes mixtes qui sont en dehors des castes.—Ttt. 2087 II spécifie qu'on ne se marie pas d'une caste à l'autre, et Tt. 1642 déclare qu'un brahmane qui épouse une femme de la quatrième caste se voit abandonné par ses parents et ses dieux familiaux et tombe en enfer (et de même un brahmane qui reçoit de la nourriture des mains d'un Śûdra est transformé en Śûdra dans le délai d'un mois, et après sa mort renaît dans la condition de chien). Toutefois d'après T. 1301 les brahmanes peuvent avoir quatre sortes d'épouses et quatre sortes d'enfants, appartenant à chacune des quatre castes, tandis que les Kṣattriya n'en peuvent avoir que trois sortes, les Vaiśya deux sortes, et les Śûdra une seule.—Trois catégories de brahmanes Tt. 1579 LXX : (1) shushô 種姓, les brahmanes de caste, ceux qui naissent dans une famille d'authentiques brahmanes ; (2) myôsô 名想, les brahmanes de nom et de Connotation, ceux auxquels le monde attribue, par une Connotation gratuite, la dénomination fictive de brahmanes ; (3) shôgyô 正行, les brahmanes de Conduite correcte, ceux qui méritent le nom de brahmanes parce qu'ils sont infaillibles en tous leurs Actes et qu'ils ont rejeté les mauvaises Essences.—**Brahmanes et Bouddhistes.**—Comme on l'a vu par les définitions citées au début de cet article, les auteurs bouddhistes témoignent généralement à l'égard des brahmanes d'une mansuétude assez surprenante. Ce qui leur est reproché, c'est surtout leur orgueil. Toutefois il ne manque pas de textes où l'égalité des castes est formellement affirmée, au détriment de la supériorité brahmanique. Ainsi une importante section du Madhyamâgama T. 26 XXXV-XLI est consacrée aux brahmanes, et l'un des sûtra de cette section (T. 26 XXXVII=Majjh. Nik. n° 93 Assalâyana ; td. parallèle T. 71) met en scène le B. démontrant à un groupe de brahmanes de

Kosala (T. 71 de Śrâvastî) l'inanité de leurs prétentions : ils se croient seuls Blancs, seuls purs, parce qu'ils sont nés, disent-ils, de la bouche de Brahmâ et deviennent Dieux après leur mort ; mais, réplique le B., l'humanité tout entière n'est qu'un produit de la Notation de l'Esprit : ceux qui en Esprit pratiquent bien le Don renaissent parmi les Dieux et les hommes ; mais ceux qui le pratiquent mal tombent dans les trois mauvaises Destinations, à quelque caste qu'ils appartiennent [nous suivons la rédaction de T. 71].—L'égalité des castes est aussi prêchée au roi de Mathurâ par Mahâkâtyâyana dans le Saṁyuktâgama T. 99 xx (=Majjh. Nik. n° 84 Madhura) : Les quatre castes sont entièrement égales, déclare-t-il expressément ; le monde les prétend différentes, mais du point de vue des Actes il n'y a point entre elles de réelle différence.—Un thème analogue est traité avec force dans la célèbre Aiguille de Diamant (sk. Vajrasûcî), un des premiers ouvrages bouddhiques connus en Europe (td. Hodgson 1829, éd. Wilkinson 1839), attribué soit à Aśvaghoṣa, soit dans la version ch. Tt. 1642 à Dharmakîrti.—Un autre texte fameux, l'histoire de Śârdûlakarṇa (Divyâvâdâna, td. abr. Burnouf, Introd.[2] 205) rapporte comment un brahmane refusa de donner sa fille en mariage au Cāṇḍâla Śârdûlakarṇa ; le père de ce dernier, Triśaṅku, adresse au brahmane une diatribe violente contre le système des castes, et finit par le convaincre.—Cf. aussi Tt. 201 xv (td. Huber n° 77) Le maître de la Loi qui condamne les institutions brahmaniques.—Le terme *shamon 沙門=sk. śramaṇa, qui désigne les moines bouddhiques (ou plus généralement, du moins à l'origine, tous les religieux "sortis de la famille" sans distinction de sectes), est traditionnellement associé au mot brahmane dans l'expression shamonbaramon 沙門婆羅門=sk. śramaṇabrâhmaṇa, qui remonte aux plus anciens temps de l'Eglise. D'après Tt. 1509 x, cette expression désigne l'ensemble de tous les hommes sages, les śramana étant ceux qui sont sortis de la maison, et les brahmanes ceux qui mènent la vie de famille ; les premiers ne recherchent que la Voie, les seconds, en s'appliquant à l'érudition et à la sagesse, recherchent le bonheur. Ib. XLIV ajoute que tous deux sont également dignes de recevoir des offrandes.—Il arrive que dans cette expression le mot śramana soit pris en mauvaise part, comme Tt. 1462 IV où les śramanabrâhmaṇa sont définis comme des ennemis de la Loi bouddhique. Mais généralement c'est le brahmane que l'on cherche à spiritualiser, à "sublimer" pour l'assimiler au śramaṇa. Ainsi l'Ekottarâgama T. 125 IX conte comment le B. rencontre à Râjagṛha la femme d'un brahmane, qui sort de chez elle pour porter de la nourriture à un autre brahmane : Auriez-vous vu un brahmane ? demande-t-elle au B. Le B. lui montre alors Kâśyapa en disant : Voici un brahmane. Puis il prononce cette stance : Celui qui n'a ni désir ni colère, qui a éliminé l'Inscience, l'Arhat dont les Ecoulements sont épuisés, c'est lui que j'appelle un brahmane. Kâśyapa se rend chez la femme, qui lui offre à manger ; il lui prêche la Loi bouddhique, puis s'en retourne. Le brahmane rentre chez lui ; sa femme le conduit auprès du B. Le brahmane s'informe du prétendu brahmane qui est venu rendre visite à sa femme. Le B. lui montre Kâśyapa assis en méditation : Quoi donc ? s'écrie le brahmane. Un śramaṇa est-il un brahmane ? Ne sont-ils point différents ? Le B. réplique : Si tu veux parler de śramaṇa, j'en suis un, car je possède leurs Défenses ; si tu veux parler de brahmanes, j'en suis un aussi, car je connais leur Discipline ; et il en est de même de Kâśyapa. Puis il récite ces vers : Je ne parle point du brahmane qui connaît la technique des Formules et qui prétend renaître au ciel de Brahmâ ; car celui-là n'est pas délivré des Liens. Celui qui est sans Liens, qui n'a plus de Destination où renaître, qui est libéré de toute Entrave et ne vante plus le bonheur des Dieux, c'est lui le śramaṇabrâhmaṇa. Là-dessus le brahmane et sa femme deviennent disciples du B.—De même dans tout un chapitre du Dharmapada T. 210 II, 211 IV, 212 XXX, 213 IV, presque chaque stance se termine par ce refrain : C'est lui que j'appelle un brahmane ! P. ex. T. 210 II : Celui qui a coupé le courant et atteint l'autre rive, qui est sans désir comme Brahmâ, qui connaît l'épuisement des Opérants, c'est lui que j'appelle un brahmane ! Celui qui se purifie par la Loi sans seconde, atteint l'autre rive et délie les Entraves du Désir, c'est lui que j'appelle un brahmane !... Ce n'est point celui qui se tresse les cheveux que j'appelle un brahmane ; celui qui observe sincèrement les Pratiques de la Loi, le pur, le Blanc, celui-là est un sage ! S'arranger les cheveux n'implique point sagesse ; et à quoi bon se vêtir d'herbes ? A quoi sert de se montrer au dehors exempt d'attachement, si on ne l'est pas intérieurement ? Celui qui, vêtu d'habits grossiers, observe en personne les Pratiques de la Loi, et qui médite dans la solitude, c'est lui que j'appelle un brahmane ! Etc.... De même encore dans Tt. 201 xv (td. Huber n° 74) un brahmane qui vient de se convertir au bouddhisme s'écrie : C'est seulement maintenant que j'ai obtenu la Loi sublime des brahmanes !... Aujourd'hui seulement j'ai obtenu la Loi du Veda admirable ; aujourd'hui je me suis délivré des Passions humaines : cela vaut mieux que tous les Veda ; aujourd'hui je suis devenu en réalité un champ excellent de sacrifices : je dois m'efforcer d'y offrir de grands sacrifices. (Sur l'interprétation spiritualiste du sacrifice dans le bouddhisme, cf. T. 1 xv=Dîg. Nik. v Kûṭadantasutta.)—Cf. aussi T. 190 XXXIII, stance adressée par le B. à un brahmane fourbe : Celui qui élimine tous les Actes de péché, c'est lui que j'appelle un brah-

mane ! Celui dont le cœur est pur et sans détours, qui toujours se maintient droit et tranquille, intérieurement comme extérieurement, qui observe la Conduite brahmique prescrite par la Loi, en parole comme en pensée, qui est exempt de toute concupiscence, c'est lui qui est de la caste brahmanique ! —C'est dans le même esprit que, dans T. 1 IV et T. 26 XXXIX, le B. enseigne au brahmane Vâsiṣṭa, lequel défend la supériorité de sa caste, seule pure, seule née de la bouche de Brahmâ, que tous les śramaṇa peuvent se dire brahmanes, car ils sont les fils du B. qui a pour surnom le Grand Brahmâ (cf. *Busshin, init.). Cf. aussi sous *Bon le texte de Tt. 1558 XXIV (=K. Lav. VI, 244), où la vraie Nature de śramaṇa est identifiée à la Nature de brahmane.—La Vibhâṣâ Tt. 1545 LXXVII cite un sûtra d'après lequel certains Brahmisants (bonshi 梵志) enseignaient trois "Vérités brahmaniques" (baramontai 婆羅門諦) : (1) Il ne faut faire de mal à aucun Etre ; (2) je n'appartiens pas à cela [à un



Fig. 24. Baramonshin.

autre], et cela [personne ou rien autre] ne m'appartient ; (3) toutes les Essences Opérées sont des Essences à Barrage [sujettes à destruction]. D'après certains, explique la Vibhâṣâ, les Brahmisants dont il est question dans ce sûtra auraient été des hérétiques sortis de la famille, qui auraient professé ces trois Vérités correctes, mais avec beaucoup d'autres doctrines fausses ; d'après d'autres, il s'agirait des bouddhistes, appelés brahmanes dans ce sûtra pour réfuter les prétentions de certains hérétiques qui se disaient "les vrais brahmanes" quoiqu'ils tuassent des animaux pour leurs sacrifices : pour les confondre, le B. aurait enseigné que les vrais brahmanes ne font point de mal aux Etres ; ne cherchent point, en pratiquant la Conduite brahmique, à obtenir les plaisirs des Dieux, puisque rien ne peut nous appartenir ; et ne tombent ni dans l'éternalisme ni dans le nihilisme, puisque les Essences sont à la fois Opérées, donc non inexistantes, et à Barrage, donc non éternelles.—**Termes composés.**—*Baramongoku* 婆羅門國 "le pays des brahmanes" : l'Inde Ttt. 2087 II, 2088 I, 2125 III ; dans ces deux dernières sources, l'Inde est désignée ainsi par opposition aux pays des Ko (Hou) 胡 (Asie Centrale).—~*hishi* ~避死 "les brahmanes fuyant la mort", titre d'un sûtra T. 131, contant comment quatre brahmanes cherchent à éviter la mort en mettant en œuvre leurs Supersavoirs ; même histoire T. 125 XXIII, 211 II, 212 II, 770.—~*jô* ~城 "la ville des brahmanes" : le B. y mendia sa nourriture en vain ; c'est un des neuf tourments qu'il eut à subir en son existence actuelle Tt. 1509 VIII. Cf. *Nô 惱.—~*ô* ~應 "[Corps de] Correspondance [sous la forme d'un] brahmane", 16e des 32 formes sous lesquelles se manifeste Avalokiteśvara T. 945 VI.—~*sen* ~仙 "le Voyant brahmane", nom d'un Trépassé auquel on offre de la nourriture après les repas T. 1313, Sms. IV.—~*shin* ~身 "Corps de brahmane", 14e des 33 Corps d'Avalokiteśvara T. 262 VII (=Lotus 264) ; aussi Tt. 1067 qui lui attribue une tête de Moine mendiant, une face rouge, des vêtements blancs de Laïc et le Sistre monastique ; mais cf. l'image ci-contre, extraite d'une éd. illustrée de T. 262 VII (chap. sur Kannon) imprimée en Chine en 1433. —~*sô* ~僧 "moine brahmane", terme désignant certains brahmanes qui pratiquèrent le bouddhisme, p. ex. en Chine Buddhapâlin T. 967 préface, ou au Japon Bodhisena qui reçut en 751 le titre de ~*sôjô* ~僧正 "brahmane administrateur du Saṅgha" Gkss. XXII.

BARANADA 婆羅那馱, ou haranada 鉢囉拏拖=sk. Varanâda. Td. taishô 大聲 "grande voix". Nom d'un Yakṣa T. 985 II.

BARANIMITSU 婆羅尼蜜=sk. parinirmita ; td. take 他化 "métamorphosé par d'autres" Gog. III. Elément qui figure dans le nom d'une classe de Dieux ; cf. *Takejizai.

BARASHA 婆羅奢=sk. palâśa. Td. shakkaju 赤花樹 "arbre à fleurs rouges". Nom d'un arbre aux fleurs orange, Butea Frondosa. Gog. XXIV dit qu'avec la sève on fait une teinture rouge. Ib. XXV donne un synonyme kenshukuka 甄叔迦=sk. kiṁśuka qui est en effet le même arbre ; il ajoute que les feuilles de cet arbre, étant résistantes, sont employées par les marchands à la confection de sacs. Ttt. 1767 I cite Keds. 358: Les fleurs sont noires avant l'aube, rouges au soleil, jaunes après le coucher du soleil. Hbg. IX cité ib. donne une td. nichishakka 日赤花 "fleurs rouges au soleil". [C'est l'arbre palâs ou dhâk de l'Inde moderne ; cf. l'article Dhawk du Hobson-Jobson par Yule-Burnell.]

BARASHAKYA 婆羅舍佉, ou harashakya 鉢羅奢

(ou 踰) 佉=sk. praśâkha [ou °â] ; tib. Mvy. 4071 rkan lag rgus "pieds et mains bougent". Td. shishi 支支, shibun 支分, shisetsu 支節 "branches" (=membres). Stage de l'embryon, quand les membres se forment, dans la cinquième semaine ; Gog. XXIII, Ttt. 1822 IX, 1829 II.—Cf. *Tai.

BARASHAMARA 筏邏遮末邏=sk. Aparacâmara, Varacâmara ; nom d'un des huit continents intermédiaires, dont le précédent est appelé Câmara Tt. 1558 XI (=K. Lav. III, 146). La Mvy. 3052 td. câmara par shôfutsu 小拂 "petite époussette", tib. rṅa yab "queue de yak" (utilisée comme époussette ou chasse-mouches ; c'est le sens du sk. câmara), et aparacâmara par betsufutsu 別拂 "autre époussette", tib. rṅa yab gźan "autre queue de yak" (sk. apara "autre"). Les cm. du Kośa, Ttt. 1821 XI, 1822 XI, td. shômyôgo 勝猫牛 "yak supérieur", ce qui suppose une leçon varacâmara (sk. vara "précellent"), à laquelle correspond bien la tc. de Tt. 1558 XI.

BARASHI 婆羅翅=sk. balâkî ? Nom d'un arbre. Td. hakuro 白鷺 "aigrette" (Egretta Modesta) T. 374 IX et Hbg. cités Keds. 358 ; aussi Ttt. 2128 XXV. Le sk. balâka signifie "grue" et ne paraît pas attesté comme nom d'arbre ; peut-être la tc. ch. correspond-elle à balâkî (°kin) "ayant des grues" [le troisième caractère 翅 se lit aussi ki].

BARI 婆利 T. 374 XIII, Ttt. 2128 XXVI, ou hari 波利 Hbg.=sk. vâri "eau".—Aussi=sk. Bali, nom d'un Yakṣa T. 984 I ; et nom d'un Asura, cf. *Bachi.

BARIKARA 跋利訶羅=sk. vârṣikâhara (?) ; td. jikitô 食藤 "mangeur de jasmin" (cf. *Bashika).

BARIMANI 婆利摩尼 T. 984 II, ou bacchimatsuni 跋雉末儞 T. 985 II=sk. Balimaṇi, td. rikishu 力珠 "Gemme de force" ; nom d'un Yakṣa.

BARIYA 婆哩野, ou bariya 婆梨耶, bayu 婆庾=sk. bhâryâ "épouse" ; T. 25 X td. fu 婦, même sens.

BAROKITEI 嚩盧枳諦=sk. avalokita, td. Ttt. 1709 III b shokan 所觀 "Inspecté" : le Caractère Réel des B. en tant qu'objet d'Inspection.

BAROKITEISHIBARA 婆盧枳底濕伐羅=sk. Avalokiteśvara ; tc. tronquée du nom sk. de *Kannon.

BARÔNA 婆樓那 T. 397 LVIII, Ttt. 1733 II, Hbg., 婆嚕拏 T. 985 II, baruna 縛嚕拏 T. 848 I, 嚩嚕拏 Ttt. 1796 V=sk. Varuṇa, le Dieu des Eaux du brahmanisme ; dans le bouddhisme, nom d'un roi-Dragon T. 397 LVIII (qui en fait le roi des Dragons-poissons) ; Ttt. 1733 II td. sui 水 "eau", T. 848 I td. ryûô 龍王 "roi-Dragon" ; aussi nom d'un Dieu dans l'Es., cf. *Suiten 水天 ; nom de ville, T. 982, 984, 985, Hbg. td. kô 蛟 (cf. J.As. 1915, I, 96).—Aussi nom d'un vent, comparé à l'Esprit d'Eveil qui peut ébranler tout ce qui est soumis à son influence T. 279 LXXVIII et 283 XXXV qui tc. barôna 婆樓那 ; T. 278 LIX (version parallèle), tc. birôna 毘樓那 ; le texte sk. correspondant (Gaṇḍavyûha) donne varuṇapâṇa ; cm. Ttt. 1735 LX td. jimmyôfû 迅猛風 "vent rapide et violent", qui td. ordinairement le sk. vairambha (cf. *Biramba); d'après Eog. II, il s'agirait d'un vent solide et dru qui soutient le Cercle du vent cosmique.

BASANBAENTEI 婆珊婆演底 T. 279 LXVIII, ou bashabada 婆娑婆陀 T. 278 LXI, tc. "complète" basantabaentei 婆傘多婆演底 Eog. II=sk. vasantavayantî (?). Divinité de la nuit résidant à Kapilavastu, un des personnages auxquels Sudhana rend visite d'après le Gaṇḍavyûha=T. 278 LXI, 279 LXVIII, 293 XVII ; cette dernière version rend son nom par shunwa 春和 "printemps+union, harmonie" (sk. vasanta "printemps"+vayantî participe présent de vâ "tisser" ?). Ellle réside dans les airs au-dessus de la ville, assise sur un lotus dans un palais précieux ; sur son corps brillent les astérismes ; elle porte une torsade pareille à celle de Brahmâ. Elle convertit les Etres en les sauvant des dangers qui les assaillent, sur terre et sur mer, dans les ténèbres de la nuit, lorsque rôdent les esprits et les voleurs.—Eog. II analyse son nom ainsi : vasanta "printemps"+ vayantî "présidant" : elle préside à la protection des Etres et des moissons au printemps ; on l'appelle aussi barabasatsuna 婆羅婆薩那, td. eshimui 依止無畏 "appui sans crainte", parce qu'elle est l'appui (sk. vasana) des Etres et les délivre de toute crainte ; son autre nom vasanta "printemps" peut aussi s'interpréter métaphoriquement au sens de "faire croître le bien chez les Etres".—Ces deux dernières explications sont tirées de Ttt. 1733 XIX, qui corrige en barabasatsuna 婆羅婆薩那 la tc. bashabada 婆娑婆陀 de T. 278 LXI.—Un ouvrage ch. du IXe siècle, le Yûyôzasso (Yeou yang tsa tsou) 酉陽雜俎 de Dan Jôshiki (Touan Tch'eng-che) 段成式, rapporte qu'en prononçant le nom de Vasantavayantî (tc. de T. 279 LXVIII) on peut éviter le somnambulisme et les mauvais rêves.

BASATTARA 縛薩怛羅 Bzm., ou basan 婆參 Ttt. 1828 VI b=sk. vastra ; td. e 衣 "vêtement".

BASEI 婆栖, nom d'un oiseau figurant dans le Cercle de Yama (cf. *Emma) ; il ressemble à un petit milan ; il est de couleur jaune, son bec est jaune ; il connaît des procédés pour se cacher Ttt. 1796 XVI.—Sans doute sk. bhâsa, nom d'un oiseau de proie.

BASERA 婆施羅=sk. Vaśila ; T. 278 L, Eog. II

et Ttt. 1736 LXVII td. jizai 自在 "indépendant, souverain" (sk. vaśin). Nom d'un batelier de la ville de Rôkaku 樓閣 (sk. Kûṭâgâra), auquel Sudhana rend visite pour recevoir ses enseignements T. 279 LXVII, 293 XIV (=Gaṇḍavyûha ; Mitra, Sanskrit Buddhist Literature 91, lit Paisa et Kulâgâra qui sont fautifs).

BASHABA 婆蹉婆=sk. Vâsava (chef des Vasu), un des noms d'Indra T. 374 XXXIII. Td. Ttt. 2128 XXVI gonjiki 嚴飾 "orné", ou encore shûkongôhô 執金剛寶 "tenant le Joyau de Diamant".

BASHANABA 婆蹉那婆=sk. vatsanâbha, nom d'un poison T. 310 CX ; td. gôtokushisai 牛犢子臍 "nombril (sk. nâbha) de veau (sk. vatsa)".—Peut-être l'aconite P.W.

BASHARADAISHÔ 伐折羅大將 "le général de Diamant", nom d'un des douze généraux de Bhaiṣajyaguru ; cf. *Yakushi.

BASHARADARA 伐折羅陀羅=sk. vajradhâra, nom d'une classe de divinités és. ; td. anc. éc. *shûkongô 執金剛 "tenant le Diamant", nouv. éc. jikongô 持金剛 même sens Ttt. 1796 I.

BASHARAMOSHICCHI 跋折羅母瑟知=sk. vajramuṣṭi, td. *kongôken 金剛拳 "poing de Diamant" T. 901 IV. Nom d'un Sceau.

BASHARANYÛBARA 伐折羅入嚩羅=sk. vajrajvala, td. kongôkô 金剛光 "éclat de Diamant" Ttt. 1796 IX ; épithète de la Sapience des Tg.

BASHARATAKASHA 跋折羅吒訶沙=sk. Vajrâṭṭahâsa, td. *Daishôkongô 大笑金剛 "Diamant-éclat de rire" T. 901 VIII. Nom d'un Bs. és.

BASHAUBASHA 婆差優婆差, tc. incorrecte désignant les Laïcs et les Laïques, sk. upâsaka et upâsikâ, T. 245 II et glose Ttt. 1707 V.

BASHI 馬祀 "le sacrifice du cheval" ; tc. ashibamedayaja 阿濕婆迷陀耶若=sk. aśvamedhayajña T. 397 L, qui donne l'analyse suivante : aśva "cheval", medha "piquet précieux" (hôchû 寶柱), yajña "sacrifice", et ajoute que seuls les rois du Jambudvîpa peuvent accomplir ce sacrifice.—Tt. 2137 I (Sâṁkhya) le mentionne en spécifiant qu'il faut tuer six cents chevaux ; n'en manquât-il que trois, le sacrifice serait incomplet et n'assurerait pas la renaissance au ciel.—Il est aussi mentionné Tt. 1579 XIX et Ttt. 1828 V a.—Tt. 1569 I le condamne parce que le bonheur qui en est la rétribution est Impermanent, et aussi parce que ceux qui l'accomplissent se rendent coupables du péché de Meurtre. Cm. Ttt. 1827 I c : Ce sacrifice a pour but l'obtention permanente du ciel (c.-à-d. de la vie au ciel). On prend un cheval blanc, on le met en liberté pendant cent jours ou, d'après d'autres, trois ans ; sur ses traces on répand de l'or, qui est donné à tous ; puis on le tue en prononçant cette formule : C'est Vasu (*Baso 婆藪) qui te tue. Ayant été tué en sacrifice, le cheval lui-même obtient de renaître au ciel.—T. 468 I (aussi cité Ttt. 1912 X a) mentionne, parmi vingt-six Vues perverses dont les Bs. doivent s'abstenir, la coutume qui consiste à tuer des chevaux pour les sacrifier au feu ; celle de sacrifier quatre mille chevaux, qu'on tue en tirant des flèches dans les quatre directions, et dont les cinq viscères sont donnés aux brahmanes avec les sept Joyaux ; la coutume de répandre sur les traces de chevaux lâchés dans les quatre directions les sept Joyaux, que l'on offre aux brahmanes ; etc.—Tt. 1509 cité Ttt. 1827 I c : Pour sacrifier au ciel [ou aux Dieux], on érige un piquet haut de 17 coudées (sk. hasta), soit 34 pieds... On l'orne d'objets divers et on y attache un cheval blanc ; à côté, des brahmanes allument du feu où ils jettent des fleurs et des parfums en récitant des Formules. Puis ils lient des herbes au ventre du cheval et le font rôtir au bord du feu, mais sans brûler le poil, jusqu'à ce que le cheval meure par la force de leurs Formules : on dit alors que le cheval meurt sans péché. Ils écorchent le cadavre, retirent de la peau la chair et les os, tête et queue comprises, et enveloppent le tout, avec des objets précieux d'or et d'argent, dans la peau, qu'ils recousent. Puis ils rallument le feu et prononcent des Formules dont l'effet est que le cheval se lève et marche. Après quelque temps il revient et tombe par terre ; autour du territoire où il a marché, on établit un mur avec des orchidées, et à l'intérieur de cette enceinte on étale les objets précieux, qui seront donnés à tous en aumône.

BASHI 婆私 T. 848 V, 嚩私 Ttt. 1796 XVI, 嚩思 Tt. 851 II, 嚩斯 Tt. 850 II, 852 II (p. 122 a), bashishitta 嚩斯瑟姹 Tt. 851 II, 852 II=sk. Vasiṣṭha ; Mvy. 3469 tib. gnas 'jog, td. anjû 安住 "bien établi" (racine vas "s'arrêter"). Nom d'un Voyant dans l'Es., souvent confondu [p. ex.

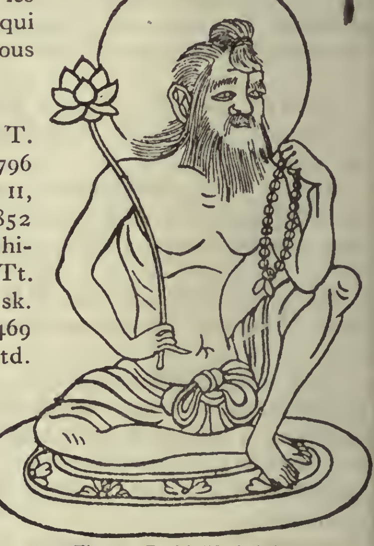


Fig. 25. Bashi (Vasiṣṭha).

Tt. 852 II, p. 121 c] avec Vasu (cf. *Baso), qui d'après Ttt. 1796 XVI était son ancienne appellation. A cette confusion est peut-être dû le fait qu'il figure à deux endroits dans le Cercle du Plan de Matrice : (1) à l'Est de la Cour de Diamant extérieure, parmi les assistants d'Agni (*Katen) : il est représenté comme un Voyant de couleur rouge, assis sur une natte, le genou gauche relevé ; il tient un lotus dans sa main droite et un chapelet dans la gauche ; à sa droite est sa conjointe, tenant dans chaque main un lotus ; (2) dans la Cour d'Akâśagarbha parmi les assistants de *Kannon à mille mains : il a l'aspect d'un Voyant émacié ; il est en marche, s'appuyant de la main gauche sur un bâton ; de sa main droite il semble faire une chiquenaude ; la tradition rapporte que s'il figure ici, c'est qu'il s'est construit un ermitage au pied du mont Potalaka pour servir Kannon. On le retrouve également, sous le nom de *Baso, dans la série des 28 assistants de Kannon aux mille mains Bbkw. 603.—Sa Formule est : Vasiṣṭha ṛṣaṁ svâhâ Tt. 850 II (sic ; cf. p. 89 b), 851 II, 852 II. Son Sceau est le suivant Hmjr. 870 : la main droite est élevée, la paume en avant, le pouce et l'index formant un cercle ; la main gauche est devant la poitrine, la paume en l'air, le pouce et le médius formant un cercle.

BASHIKA 婆師迦, ou bashi 婆師, bashika 婆使迦, barishi 婆利師, barishika 婆利師迦, basshika 秣師迦, batsurishaka 秣㗚沙迦, barishikara 婆利史迦羅, bashihari 婆師波利, etc.=sk. vârṣika (ou vârṣaka, vârṣakâla, vârṣapâlî).—Nom de fleur, Jasminum Sambac.—Td. Eog. I-II ujishôke 雨時生花 "fleur qui naît au temps (sk. kâla) des pluies (sk. varṣa)", c.-à-d. en été; Ttt. 2128 XXV geshike 夏至花 "fleur qui arrive en été", ib. XXVI geshôke 夏生花 "fleur qui naît en été" ; Gog. XXI geshôgoke 夏生護花 "fleur protectrice qui naît en été" (sk. vârṣapâlî). Cette fleur est blanche et très odorante Ttt. 2129 V ; on en extrait un parfum Eog. I. Dans l'anc. éc. td. tôge 藤花 "fleur de plante grimpante" Ttt. 2128 XXV.


Fig. 26. Bashi (Vasiṣṭha ou Vasu).

BASHISHÔAN 婆子燒庵 "la femme qui brûle l'ermitage", anecdote édifiante (*kôan 公案) qui sert de thème pour la méditation dans l'école Zen ; rapportée Gte. VI. Pendant vingt ans une vieille femme avait assuré la subsistance d'un ermite bouddhique ; elle lui faisait servir sa nourriture par une jeune fille. Un jour, par ordre de la vieille, la jeune fille embrasse l'ermite en lui demandant : Comment vous sentez-vous juste en ce moment ? L'ermite répond par les deux vers suivants : Sur un froid précipice se penche un arbre desséché ; nul souffle tiède ne l'atteint durant les trois mois de l'hiver. Irritée de cette réponse qui lui paraît peu digne d'un religieux, la vieille fait brûler l'ermitage.

BASHÔ 芭蕉, le bananier, Musa Basjoo.—Le stipe du bananier, que l'on peut défaire feuille par feuille sans trouver une substance solide, est comparé au corps T. 475 I ; aux Opérants T. 220 CDLXII, 221 XXVII, 223 XXVII, 267 II ; aux six Notations T. 125 IX ; aux théories des Nirgrantha ib. V ; à la Sapience qui, sans avoir de réalité propre, sert à exposer la Loi, de même que le stipe du bananier sert à porter les feuilles T. 220 DXCVI.

BASHUDATTA 婆須達多=sk. Vasudatta, nom d'un des Laïcs de Fukujô 福城 (sk. Dhanyâkara ?) qui viennent écouter Mañjuśrî T. 279 LXII (=T. 278 XLV qui donne Kakujô 覺城 ; et cf. T. 293 IV =Gaṇḍavyûha) ; Eog. II td. zaise 財施 "donneur de richesses" ou uzensegyô 有善施行 "généreux".

BASO 婆藪, ou T. 1339 I 婆萸=sk. Vasu. Nom d'un Voyant qui fut enseveli vivant. Tt. 1509 III conte son histoire à propos de l'origine de la ville de Râjagṛha : Vasu était autrefois le roi de ce pays ; il sortit de la maison et se fit Voyant. En ce temps s'était élevée, entre les brahmanes menant la vie de famille, et les Voyants sortis de la maison, une discussion pour savoir si, dans les sacrifices au ciel, il faut tuer les Etres et en manger la chair : les brahmanes répondaient par l'affirmative, les Voyants s'y opposaient. La querelle est portée devant Vasu, qui déclare que la loi des brahmanes prescrit de tuer les Etres et d'en manger la chair, et que les Etres ainsi sacrifiés au ciel gagnent le ciel après leur mort : Quelle erreur ! quel mensonge ! s'exclament les Voyants, et le couvrant de crachats ils prononcent cette formule : Disparais, homme pécheur ! Les pieds de Vasu s'enfoncent dans le sol, puis comme il refuse de se rétracter, restant obstinément fidèle à sa conviction et aux enseignements des quatre Veda, il disparaît peu à peu jusqu'aux genoux, à la taille, au cou, et enfin s'engloutit tout entier sous les yeux des brahmanes qui le chassent du monde en le traitant de grand pécheur. Dès lors fut établie la coutume de sacrifier des moutons au ciel et de s'écrier, au moment d'abaisser le couteau : C'est Vasu qui te tue. Le fils de Vasu, Kôsha 廣車 "vaste char", lui succéda sur le trône ; mais, inquiet

d'habiter le lieu où son père avait eu une fin si néfaste, il transféra sa capitale en un site où le mena un cerf au cours d'une chasse ; c'est ce site qui reçut le nom de Râjagṛha, "la demeure du roi".—T. 1339 I donne de cette légende une version toute différente : Du temps où le B. résidait au ciel Tuṣita, Vasu était le chef de 6.200.000 marchands, qu'il conduisit en mer pour chercher des Joyaux. Au retour, la flottille fut assaillie par les Makara, les vagues, le vent et les Yakṣa. Chacun des marchands promit à Maheśvara le sacrifice d'un Etre, et ils évitèrent ainsi ces quatre périls. Au retour, ils voulurent se rendre au temple pour s'acquitter de leur vœu ; mais en route Vasu se reprocha d'être complice d'une si mauvaise pratique, et se proposa de sauver les moutons. Dans ce but, il produisit par métamorphose un brahmane et un Moine ; le brahmane se mit à la tête des marchands ; il fut interpelé par le Moine qui l'accusa de commettre un péché en tuant des Etres ; la querelle fut portée devant Vasu lui-même, changé en Voyant. Vasu tourna en ridicule le Moine, qui lui affirmait qu'en accomplissant des sacrifices sanglants, bien loin de monter au ciel, on tombait en Enfer : Tu vas l'attester toi-même ! s'écria le Moine, et à ces mots Vasu tomba tout vif dans l'Enfer Sans-intermission (*Abi). Effrayés, les marchands relâchèrent les moutons et se firent tous Voyants ; dans leur existence suivante, ils naquirent à Śrâvastî où le B. les convertit. Quant à Vasu, il fut tiré de l'Enfer par la force lumineuse du B. Keju 華聚 "collection de fleurs", venu de l'Est, et vint rendre hommage au B. avec des Etres innombrables qu'il avait convertis dans tous les Enfers. A Śâriputra, qui s'étonne d'avoir précédemment entendu dire au B. lui-même que Vasu était condamné à rester en Enfer pour toujours, le B. réplique qu'une telle croyance est fausse ; et il ajoute diverses interprétations du nom de Vasu, qui toutes tendent à prouver sa nature non infernale : va signifie "ciel", su signifie "sagesse" : un Etre qui possède la sagesse céleste ne saurait être infernal ; etc.—Baso tc. aussi le nom d'un Dieu, sk. Vâsudeva (nom de Kṛṣṇa), mentionné T. 374 XXIV, Ttt. 2087 XI, etc. ; deux des td. de ce nom données Ttt. 2128 XXVI, jitsu 實 "réel" et butsu 物 "chose", reposent sur une fausse lecture vastu ; la troisième, ji 地 "terre", est énigmatique. —Cf. *Bashi 婆私.

BASOTO 跋窣堵 ou 婆藪斗=sk. vastu, terme qui sert de titre aux sections de la Discipline (p.ex. Oṣadhivastu "la section des Médicaments") Ttt. 2154 IX, Ssk. II b.

‡BATARI 颰 (ou 婆) 柁梨=sk. badarî (ou °a), le jujubier ou le jujube, Zizyphus Jujuba. Td. Ttt. 1821 XXX, Gog. XXIV shôsô 小棗 "petit jujube". Mvy. 5809 donne sk. badaraphala, tib. rgya śug gi 'bru, ch. sôkaku 棗核, jinshibyaku 仁子栢.—[Aussi nom d'un moine Ttt. 1821 XXX, Gog. XXIV.]

BATEI 縛底=sk. patnî "épouse" (fém. de pati "maître, époux"). Métaphore de Kôbô Daishi : "l'Esprit est l'épouse des Bs. des quatre Perfections" Shrs. VII.

BATEIYA 拔底耶, tc. aphérétique du sk. upâdhyâya "Professeur" (cf. *wajô 和尙) Hizk. I. [Cf. la forme tamoule vâdiyan ; en graphie koutchéenne, le pa de upâdhyâya était souscrit et ne formait qu'une syllabe avec l'u.]

BATÔKANNON 馬頭觀音 (parfois lu Mezukannon) "Avalokiteśvara à tête de cheval", une des formes de *Kannon ; sk. Hayagrîva "cou de cheval" ; tib. Rta mgrin, même sens.—Tc. ‡kayakiriba [pour kayagechiriba] 何耶揭利婆 T. 848 I, 901 VI, 何耶揭嘌嚩 T. 848 II, 何耶揭唎婆 Ttt. 1796 V, 何耶揭哩嚩 Ttt. 2128 ; 賀野紇 [gochi] 里嚩 Ttt. 1072 A, 賀野仡 [gochi] 哩嚩 T. 950 II.—T. 848 I en fait un *Roi de Science :* Le Roi-porte-Science, Grande-Force (dairiirijimyôô 大力持明王), a la couleur du soleil levant ; son corps est orné de lotus blancs ; son éclat est intense, comme une guirlande de flammes ; il est



Fig. 27. Batôkannon (Tôzu).

courroucé et montre les dents ; ses ongles sont aigus et il a des cheveux de lion ; c'est Hayagrîva.—Cm. Ttt. 1796 V : Hayagrîva se td. "tête de cheval". Il n'est ni jaune ni rouge, comme le soleil levant. Son corps est orné de lotus blancs en guise de colliers, etc. ; les flammes de son auréole sont intenses et ardentes, pareilles à des guirlandes ; ses ongles sont longs et aigus ; du haut de sa bouche sortent deux

dents ; sa chevelure est comme une crinière de lion ; son expression est courroucée. C'est un Roi Porte-Science (jimyôô, sk. vidyâdhararâja) de la Section de Diamant. La grande force de Bonne-volonté de ce Bs. se compare au cheval qui est un des sept Joyaux des Rois-tournant-la-Roue, et qui parcourt sans cesse les quatre continents, son esprit étant présent partout à chaque instant...Les lotus blancs symbolisent sa Compassion Blanche et pure, au moyen de laquelle il soumet beaucoup d'Etres. —Hayagrîva est donc à la fois Roi de Science et Bs. ; dans le Cercle du Plan de Matrice, où il figure à la 7e place du 1er rang dans la Cour d'Avalokiteśvara (Kannoṅin 觀音院, aussi dite Cour de la Section de Lotus Rengebuin 蓮華部院), il est appelé tantôt Bs., tantôt Roi de Science.—Ses *noms és.*, ou noms de Diamant, sont Jinsokukongô 迅速金剛 "Diamant de rapidité" (parce qu'il est rapide comme le cheval des Rois-tournant-la-Roue), ou Kanjikikongô 噉食金剛 "Diamant dévorant" (parce qu'il dévore l'Obstruction de l'Inscience Ttt. 1072 A). Ces noms paraissent reposer sur des interprétations fantaisistes du sk. aśva "cheval", d'une part par âśu "rapide", de l'autre par aś "manger".—Ses *Germes* sont haṁ (première syllabe de Hayagrîva, avec l'anusvâra) ou khâṁ (première syllabe de khâdaya "dévorant", avec l'anusvâra).—Sa *Formule* la plus usuelle est la suivante Tt. 930, 1184 etc. : On amirito tôbaba unhatta 唵阿密㗚覩納婆縛吽發吒, td. Hmjr. 879 : Oṁ ! Né de l'Ambroisie, hûṁ ! crac ! (sk. oṁ amṛtodbhava hûṁ phaṭ). Mais T. 848 II en donne une autre : Kyada hanja sahataya saka 佉馱畔闍薩破吒也莎訶, td. Hmjr. 879 : Dévorant, brisant, détruisant ! Svâhâ ! (sk. khâdabhañjasphaṭya svâhâ).—Sa *Forme de Convention* est une tête (ou une bouche) de cheval. —Son *Sceau* est "en forme de bouche de cheval" bakugyô 馬口形 : les mains sont jointes paume contre paume, les médius et les auriculaires dressés l'un contre l'autre, les index et les annulaires repliés dos à dos vers les paumes ; les pouces sont tendus en arrière pour figurer la gueule ouverte du cheval "dévorant" Tt. 930, Hmjr. 879.—Les *cérémonies* qui lui sont consacrées dans l'Es. ont pour but d'assurer la victoire sur les ennemis, de chasser les maladies, d'éteindre les péchés, etc. Pour ces cérémonies, des prescriptions détaillées sont données T. 901 VI ; toutefois dans les sectes és. du Japon on utilise actuellement un Rituel, Ttt. 1072 A, dont la td. est attribuée à Amoghavajra, mais qui serait un faux, d'après le maître jap. Jôgon 淨嚴 (1638-1701). —D'autre part, Batôkannon est au Japon l'objet d'un *culte populaire* comme divinité protectrice des chevaux (de même en Mongolie, Grünwedel Myth. 164), ou plus généralement du bétail. Dans le système qui identifie les six *Kannon de la secte Shingon aux six de la secte Tendai (énumérées Ttt. 1911 II a ; l'identification paraît remonter à Ninkai 仁海,



Fig. 28. Batôkannon (amulette du Entsûji).

985-1046 A.D., cf. Krgs. I cité Bdjt. 1820), Batôkannon correspond en effet à Shishimuikanzeon 師子無畏觀世音, qui préside à la Destination des Animaux (shishi et mui sont tous deux des équivalents du sk. siṁha "lion" ; cf. J.As. 1925, I, 40). Dans les villes comme à la campagne, on rencontre partout, au bord des routes, l'image en pierre de Batôkannon,

avec ou sans chapelle ; parfois la pierre n'est pas sculptée et porte simplement son nom en caractères ch. Dans certaines régions les paysans célèbrent sa fête, qui est l'occasion de toutes sortes de réjouissances ; ainsi au Entsûji 圓通寺 près de Gotemba 御殿場, au pied du Mont Fuji, la fête de Batôkannon, à qui ce temple est dédié, avait lieu naguère en septembre et s'accompagnait de courses de chevaux ; le cavalier vainqueur recevait en récompense une image de la déesse montée en kakemono. Ces courses ont été interdites par la police depuis l'introduction au Japon des courses de chevaux à l'européenne, avec paris, et la fête a été reportée en avril. Le temple de Entsûji prétend remonter à l'aventurier Oguri Hangan 小栗判官 (1398-1464), qui l'aurait fondé en mémoire de son célèbre cheval Onikage 鬼鹿毛 "le démon fauve". Ce temple délivre, en guise d'amulettes, de petites gravures représentant la déesse, que les propriétaires de bétail collent sur la porte de leurs étables. Lorsqu'un cheval est malade, ils mandent l'abbé du temple qui vient accomplir une cérémonie à domicile. Si le cheval guérit, son propriétaire le mène au temple et y fait des offrandes pour rendre grâces à la divinité, et souvent il érige près de sa ferme une pierre de Batôkannon. Si le cheval meurt, on invite l'abbé à exécuter des rites devant une de ces pierres : ces rites comportent des offrandes de grains de riz, de sel, de thé, etc. ; l'abbé revêt pour l'occasion un Froc sur lequel est peint un cheval. Le Entsûji appartient à la secte Zen, et Batôkannon y est figurée avec une seule face, et deux mains dont le Sceau n'est pas conforme aux prescriptions de la secte Shingon ; dans une petite chapelle à côté de l'autel, on conserve, pieusement enveloppée dans des soieries, une grosse pierre en forme de tête de cheval, trouvée sur une montagne du voisinage. Parmi les autres temples de Batôkannon au Japon, un des plus célèbres est le Matsuodera 松尾寺 dans la province de Tango 丹後, où elle est vénérée comme la 29ᵉ des "33 Kannon des provinces de l'ouest".—La tête de cheval qui caractérise cette forme d'Avalokiteśvara rappelle le *mythe du cheval céleste* qui sauve des marchands retenus dans une île par des ogresses féroces : dans le Jâtaka p., II 127, le cheval est appelé Valâha ; le marchand qu'il secourt reçoit le nom de Siṁhala dans Ttt. 2087 XI ; Ttt. 1733 VIII parle d'un roi-cheval Balâha, td. un 雲 "nuage" (sk. balâhaka), qui parcourt les airs et sauve les naufragés ; T. 24 II, qui tc. Baraka 婆羅訶 et td. chômô 長毛 "longs poils", donne ce nom au cheval qui est un des Joyaux des Rois-tournant-la-Roue ; cf. aussi T. 152 VI, 190 XLIX, etc. Dans la plupart des versions de ce mythe, le cheval sauveur est présenté comme une incarnation antérieure du B. Śâkyamuni. Mais le Guṇakâraṇḍavyûha (cf. Mitra Catal. 97, Burnouf Introd.[2] 200 ; contrairement à ce que prétendent divers auteurs, ce sûtra ne paraît pas avoir été td. en ch.), où l'on retrouve les noms de Siṁhala et de Balâha, fait de ce dernier une incarnation d'Avalokiteśvara, Siṁhala étant le futur Śâkyamuni ; et le temple de Neak Pean à Angkor, devant lequel se dresse une belle représentation sculpturale du mythe, était dédié à Lokeśvara (BEFEO XXIII, 404-405).—*Iconographie.*—On trouve dans l'iconographie jap. une grande variété de types de Batôkannon : à une, trois ou quatre faces (toutes humaines), à deux, quatre ou huit bras ; l'expression est parfois douce, plus généralement courroucée ; les attributs diffèrent, les plus fréquents étant le lotus et la hache. La caractéristique essentielle est une



Fig. 29. Batôkannon (Plan de Matrice).

petite tête de cheval qui surmonte la face centrale, dans la coiffure.—Très rarement, la face humaine est remplacée par une tête de cheval : c'est le cas du type dit des T'ang, Tôzu 唐圖, qui d'après la tradition remonterait à Śubhakarasiṁha Hmjr. 879 ; la tête de cheval porte un lotus surmonté d'un petit Amida ; les attributs, hache dans la main gauche, lotus dans la droite, sont conformes aux stipulations de T. 1092 IX.—T. 901 VI décrit deux types : (1) Le premier se peint sur des flacons de terre cuite. Il a quatre faces ; celle de gauche est noire, avec des prunelles vertes et des crocs apparents ; celle de droite est rouge, on l'appelle "face qui mange les Formules" kitsujumen 喫呪面 ; la face centrale inférieure, blanche, a une belle expression de Bs. ; au-dessus de la statue flotte en

PLANCHE VII



1. Batôkannon (statue du Kanzeonji).



2. Bishamon
(statue du Hôryûji).



3. Benzaiten (Kamakura).

l'air une quatrième face, bleue, qui crache des Joyaux. Chacune des têtes porte une coiffure pré-cieuse surmontée d'un petit B. de Métamorphose assis. La main gauche tient un lotus, l'avant-bras est relevé, le poing devant l'omoplate ; la droite pend, les cinq doigts étendus faisant le Sceau du Don de Sécurité. Aux poignets des bracelets, des colliers au cou, l'image est debout sur un lotus. (2) Le second type s'emploie pour les peintures qui se placent au centre des Cercles d'eau (suidan 水壇, autels circulaires correspondant à l'élément Eau). Comme dans le type précédent, la face de gauche, noire et terrible, montre des crocs, les cheveux sont hérissés ; celle de droite est rouge et blanche, riante, les cheveux sont bleus ; celle du centre, rouge et blanche, aux cheveux bleus, respire la Compassion ; elle est surmontée d'une tête de cheval bleu foncé, la gueule fermée. Derrière la nuque est une auréole multicolore. La main gauche, relevée devant le sein, tient un lotus rouge sur lequel repose, à hauteur des faces de l'image, un B. de Métamorphose assis, revêtu d'un Froc rouge et auréolé. La main droite, tendue horizontalement, tient une Gemme-de-Désirs blanche, entourée d'une flamme rouge ; de cette main s'échappent toutes sortes de Joyaux. L'image est ornée de peaux de tigre, de bracelets, de colliers ; elle est placée debout sur un lotus rouge, et surmontée d'un dais ; au-dessus d'elle flottent des instruments de musique, et à ses côtés dansent des Dieux.—Les attributs de ce second type se retrouvent dans une image de Kkzs. III, 1006, reproduite fig. 30. —Dans le Cercle du Plan de Matrice, l'image a deux mains jointes en Sceau et trois faces surmontées d'une tête de cheval ; toutefois dans l'exemplaire de ce Cercle transmis au Hieizan, elle a trois faces et quatre mains : deux jointes, les deux autres tenant la hache et le chapelet ; et dans l'exemplaire du Engakuji 圓覺寺 de Kamakura, elle a une face et quatre mains, dont deux tiennent respectivement le lotus et le Diamant à trois dents.—Un type assis à une face et deux mains, tenant la hache à gauche et le lotus à droite, est décrit T. 1092 IX. Un autre de couleur bleu foncé, avec une auréole rouge, une face, et deux mains tenant le flacon à gauche et le lotus à droite, est figuré Kkzs. III, qui décrit aussi un type à une face et deux mains dont la droite tient un double lotus tandis que la gauche fait le Sceau du Don de Sécurité.—Un type debout à quatre mains, dont deux sont jointes, les autres tenant le lotus à gauche et la hache à droite, est décrit T. 1101 et figuré Kkzs. (Bzss. fig. 155).—Un type à trois faces et quatre mains, deux jointes, les autres tenant la hache à droite et faisant le Sceau du Don de Sécurité à gauche, est décrit Tt. 1067. —Un type à trois faces et six mains, deux jointes, les autres tenant le flacon et le lotus à gauche, la bâton et le hache à droite, est représenté par une fresque du Takase Garandô 高瀬伽藍堂 au Kyûshû ; Bbkw. fig. 225.—Un type d'aspect courroucé, à trois faces et huit mains, figure dans le Cercle de Mañjuśrî aux huit lettres (basé sur Tt. 1184) : deux des mains sont jointes en Sceau, les autres tiennent à gauche le bouton de lotus, le flacon et le bâton ; les mains droites tiennent la hache, le chapelet et le lacet ; cf. Bbkw. 485. Mêmes attributs dans une image de Kkzs. IV, mais qui repose sur un buffle ; Bzss. fig. 156.—Un autre type à trois faces et huit bras est représenté par une belle sculpture en bois, datée par tradition de l'époque Heian (1126-1130) et conservée au Kanzeonji 觀世音寺 au Kyûshû (Bztk. fig. LXIII ; cf. pl. VII) : les faces, courroucées, ont chacune trois yeux ; deux des mains sont jointes en Sceau ; à gauche les autres mains tiennent la roue et le bâton, la quatrième est vide ; les mains droites tiennent la hache, l'épée et le chapelet. Mêmes attributs dans une image assise de Jksh.—Un type terrible, couleur de feu, à nez de singe, à colliers et bracelets de serpents, à coiffure de lotus, est décrit T. 950 II.


Fig. 30. Batôkannon (type de T .901 VI).

BATSUMOKUCHÔ 拔目鳥 "l'oiseau qui arrache les yeux" Juok. ; glosé par a 鴉 "corbeau".

BATSUNANDA 跋 (ou 拔) 難陀, ou T. 397 LXVIII bananda 婆難陀=sk. Upananda, nom d'un roi-Dragon, ordinairement associé à Nanda. Td. kenki 賢喜 "sage (upa) joie (nanda)" Ttt. 1723 II, zenki 善喜 "bonne (upa) joie (nanda)" Ttt. 1718 II ; mais Eog. II td. correctement le préfixe sk. upa par kin 近 "proche".—Upananda est un des cinq rois-Dragons de T. 397 LVIII : il y représente une des cinq espèces de Dragons, les Dragons-serpents. Il est aussi, avec Nanda, un des huit rois-Dragons de T. 262 I (=Lotus 3).—D'après Ttt. 1718 II, Nanda et Upananda sont deux frères : Upananda est le cadet ; du temps du roi Bimbisâra, ils protégeaient le Magadha, faisant tomber la pluie à temps pour

éviter toute sécheresse; c'est Maudgalyâyana qui les avait soumis. Bimbisâra institua une fête populaire annuelle en leur honneur.—L'Ekottarâgama T. 125 XXVIII contient le récit de leur soumission ; il y est fait allusion dans l'Aśokâvadâna (=Divyâvadâna 395) T. 2043 II, Tt. 2042 I. Tt. 1509 XXXII en fait deux frères qui veulent détruire Râjagṛha ; ils sont aussi mentionnés ensemble T. 279 LXIV.—Dans l'Es. ils figurent dans la Cour de Diamant extérieure du Plan de Matrice Ttt. 1796 V ; cf. *Nanda, et *Ryûô.—D'après T. 945 cité Beal, Catena 39, le Dragon Upananda peut entendre sans oreilles.—[Upananda est aussi le nom d'un mauvais moine qui manifesta une joie déplacée lors du Nirvâṇa du B., T. I IV, 1428 LIV, etc. ; à propos de ce moine Ttt. 2128 XXV et 1767 I notent la tc. complète uhananda 優波難陀.]



Fig. 31. Batsunanda (Upananda).

BATSUYU 筏喩 "la comparaison du radeau" : la Loi bouddhique est pareille à un radeau qu'il faut rejeter, après s'en être servi pour traverser le fleuve des Transmigrations T. 26 LV, 235, 997 VIII.

BATSUZETSUJIGOKU 拔舌地獄 "l'Enfer où l'on étire les langues" (comme du cuir), nom d'un Enfer Ojys. I b.

BATTÔ 拔頭, ou 撥頭, 鉢頭, 髮頭, 馬頭, titre (inexpliqué) d'une pièce de *Bugaku, q.v.

BAWA 婆啝=sk. bhava ?—Cri d'enfant ; lorsqu'un Tg. l'énonce, bha signifie "Opéré" et va "Inopéré" T. 374 XX.

BAYA 婆耶=sk. payas "l'eau" T. 374 XIII ; Hbg. tc. haya 波耶.

BAYABEI 縛野吠=sk. vâyave, datif de vâyu "vent" (cf. *Bayu) ; Dng. VII en donne une interprétation és. syllabe par syllabe.

BAYU 婆庾 T. 985, Ttt. 2131 II, Bzm., ou 嚩臾 T. 848 II, Ttt. 2128 XXXVIII, 嚩庾 Ttt. 1796 V, 婆牖 T. 984 II=sk. vâyu ; td. fû 風 "vent", fûjin 風神, *fûten 風天 "dieu du vent". Il protège le Nord-Ouest Ttt. 1796 V, 2128 XXXVIII.

BAZARA 縛日 (ou souvent incorrectement 曰) 羅 Ttt. 2154 IX, ou id. 嚩日羅 Hizk. II, 跋日羅 Ttt. 2061 I ; bashara 跋折羅 ib. et Ttt. 1701 I, Eog. I, 跋折囉 T. 901 II, VIII, 伐折羅 Ttt. 1796 I, IX ; bajara 伐闍羅 Ttt. 2087 IX, 跋闍羅 T. 901 IV, VIII, Ttt. 1698, 跋闍囉 Ttt. 2060 II, 跋闍羅 T. 1892 ; bajitsura 嚩馹囉 Ttt. 1796 VIII ; hajara 波闍羅 T. 202 II ; hatsujara 髮闍羅 T. 984 I ; etc.=sk. vajra, p. vajira ; tib. rdo rje "diamant" ; td. *kongô 金剛 "Diamant", kongôsho 金剛杵 "pilon de Diamant".

BAZARAUN 縛日羅吽=sk. vajrahûṁ, nom de Diamant du Roi de Science Trailokyavijaya (*Gôsanze 降三世).

BEISHA 吠舍 (ou 奢), anc. éc. bisha 鞞舍, 毘舍 =sk. vaiśya, la troisième des quatre castes de l'Inde ; td. shôko 商賈 "marchands" ; ou Gog. XVIII et Ttt. 1828 I : za 坐 "assis", zako 坐估 "commerçant assis".—Cf. *Shishô 四姓.

BEISHAKYA 吠舍佉, 薜舍佉=sk. vaiśâkha, nom d'un mois correspondant à avril-mai ; Mvy. 8263 tib. dpyid zla tha čhuṅ sa ga, ch. kishun 季春 "troisième mois du printemps". Ttt. 2087 II l'identifie à la période comprise entre le 16 de la deuxième lune et le 15 de la troisième lune du calendrier ch.—C'est en ce mois qu'est né le B., le jour de la pleine lune T. 1452 V.—Cf. *Bishakya.

BEN 辯, ou benzai 辯才 (parfois lu bensai Bdjt. 1577), ou gyôsetsu (rakusetsu) 樂說, etc. ; tc. Tt. 994 II harateibada 鉢囉底婆娜, Tt. 881 harateibana 鉢羅底婆那, Ttt. 2131 IV hateiba 鉢底婆=sk. pratibhâna (terme qui indique à la fois la présence d'esprit et l'éclat de la parole), p. paṭibhâna ; tib. spobs pa "assurance, audace".—Eloquence.—C'est le quatrième des Pleins-Savoirs (*mugege 無礙解) propres aux B., aux Bs., aux B.-pour-soi et aux plus avancés des Auditeurs. Ces Pleins-Savoirs reçoivent tous quatre le nom de ben 辯 dans certaines td., p. ex. Tt. 1548 IX, 1553 II, Ttt. 1723 II, Mvy. 196 (aussi benzai 辯才 Ttt. 1788 V a) ; mais le mot ben correspond au sk. pratibhâna dans Tt. 1558 XXVII, 1545 CLXXX, 1542 VII, 1562 LXXVI, 1579 XLV, 1585 IX, etc. Ailleurs pratibhâna est rendu par benzai 辯才 Tt. 1604 I, X, 1606 XIV ; par gyôben 巧辯 Tt. 1559 XX ; par ôben 應辯 Tt. 1548 IX, 1553 II ; ou encore T. 279 XXXVIII, 397 V, 1583 VI, Tt. 1509 XXV, 1552 XI, 1646 XVI, Mvy. 200 par les caractères 樂說 qui se lisent soit gyôsetsu "paroles [conformes au] désir [des Etres]", soit rakusetsu "paroles [prononcées avec] plaisir" (sur ces deux interprétations, cf. Ttt. 1721 II ; la première seule est donnée Ttt. 1851 XI, 1925 III b.)—Tt. 1558 XXVII et 1559 XX (=K. Lav. VII, 89-94) définissent l'Eloquence comme la capacité de s'exprimer d'une

façon à la fois serrée (exacte, sk. yukta Mvy. 874) et déliée (aisée, mukta Mvy. 875), ou encore Tt. 1558 XXVII comme le déroulement coulant et non entravé du discours, ou Tt. 1559 XX comme des paroles victorieuses de démonstration et de réfutation; elle a pour Domaines la voix et le Chemin; elle comporte neuf Connaissances ; elle est de toutes les Terres.—Ttt. 1851 XI distingue *cinq conditions requises* de l'Eloquence : (1) Elle doit tenir compte de la différence des Sens, (2) de la différence des doctrines, (3) de la différence des noms qui désignent les Essences, (4) de la différence des langues ou dialectes, (5) elle doit user de sons pleins et illimités comme ceux de la Conque.—*Six qualités* de l'Eloquence des Bs. qui pratiquent la perfection de Sapience Tt. 1509 LV : (1) elle est rapide, shôshitsuben 捷疾辯; (2) inépuisable, mujimben 無盡辯; (3) on ne peut l'interrompre, fukadamben 不可斷辯; (4) elle est appropriée (aux auditeurs), zuiôben 隨應辯 ; (5) riche de Sens, giben 義辯; (6) suprême au monde (en tant qu'elle sert à enseigner le G.V.), sekensaijôben 世間最上辯. —*Sept qualités* T. 220 LXXXIV, liste analogue à la précédente : (1) sans restriction ; (2) inépuisable; (3) appropriée ; (4) rapide ; (5) infaillible ; (6) riche de Sens ; (7) suprême au monde. Ttt. 1735 XVII [sur T. 279 XVI] donne une liste un peu différente, en ajoutant des explications : (1) prompte (à la réplique) ; (2) rapide (comme une cascade, tant l'intelligence des arguments est parfaite chez l'orateur) ; (3) appropriée (à toutes les circonstances); (4) infaillible ; (5) ininterrompue ; (6) riche de Sens ; (7) suprême au monde. Cf. aussi Dmsh. XXIX.—*Huit qualités* T. 220 DLXVII : (1) pas enrouée, fushikatsuben 不嘶喝辯 [sur le sens de shikatsu, cf. Ttt. 2128 VIII] ; (2) pas confuse, fumeiramben 不迷亂辯 ; (3) sans crainte, fufuiben 不怖畏辯 ; (4) sans orgueil, fukyômamben 不憍慢辯, : (5) pleine de Sens, gigusokuben 義具足辯 ; (6) savoureuse, migusokuben 味具足辯 ; (7) sans maladresse ni aspérité, fusetsujûben 不拙澀辯 ; (8) appropriée aux (trois) saisons (chaude, pluvieuse, froide) et aux (trois) parties (du discours, début, milieu, fin), ôjibunben 應時分辯.—*Neuf qualités* T. 220 DLXVII : (1) sans attachement ; (2) inépuisable ; (3) continue ; (4) ininterrompue ; (5) sans lâcheté ; (6) sans crainte ; (7) pas commune ; (8) sans limite [sk. anantapratibhâna, une des vertus des Tg., Mvy. 389 ; aussi nom d'une Extase, ib. 585] ; (9) adorée des dieux et des hommes. Cf. aussi Tt. 1552 I.—Cf. *Benshaku, *Benzaiten.

BENJISHINGON 辨事眞言 "Formule pour régler une affaire", terme désignant dans l'Es. les Formules qui accompagnent certains actes rituels : Onction, offrandes, etc. Ttt. 1796 VIII.

BENSHAKU 辯積 "Amas d'Eloquence", tc. Tt. 881 harateibanakuta 鉢羅底婆那俱吒=sk. pratibhânakûṭa; tib. spobs pa brtegs pa.—Epithète des Bs. Mvy. 703 (qui td. benzaishû 辯才集). Plus particulièrement, nom d'un Bs. qui figure parmi les 16 vénérables de la Bonne Période actuelle dans le Cercle du Plan de Diamant Tt. 881, Hmjr. 967 ; son nom és. est Gyôbenkongô 巧辯金剛 "Diamant d'Eloquence", son Germe est : vi, sa Forme de Convention est un nuage de cinq couleurs ; dans sa main droite il tient un nuage sur un lotus, sa main gauche fermée est posée sur sa hanche.—Aussi nom d'un maître de la Loi qui devint plus tard le B. Akṣobhya T. 831 ; cf. *Ashuku.


Fig. 32. Benshaku.

BENZAITEN 辯才天, ou Benten 辯天 (pour 辯 on trouve souvent 辨 qui est incorrect) "la Déesse de l'Eloquence" (cf. *Ben) ; tc. Ttt. 1796 V, X : sarasabateiei 薩羅(ou 囉)薩伐底曳, Ttt. 1788 V a : sarashicchibatei 薩羅悉知婆底=sk. Sarasvatî.—Déesse d'origine védique, personnification de la rivière Sarasvatî "riche en étangs" ; le murmure de l'eau étant comparé à celui de la parole, elle préside à l'éloquence et à l'érudition. Dans le bouddhisme elle est généralement considérée comme la déesse de l'éloquence et de l'intelligence, et reçoit les noms suivants : Benzaiten 辯才天, Benzaitennyo 辯才天女 T. 853 III, 1091 XV, T. 1153 I, Daibenten 大辯天 T. 664 VI, Daibentenjin 大辯天神 T. 663 II, Daibenzaitennyoshin 大辯才天女神 T. 665 VII, "déesse de l'Eloquence". Toutefois certains textes és. lui attribuent le sexe masculin et la désignent sous d'autres noms : Bionten 美音天 T. 848 II, Ttt. 1796 X, Myôonten 妙音天 Ttt. 1796 XVII "divinité des beaux sons", ou Myôongakuten 妙音樂天 Ttt. 1796 V "divinité de la musique". Ttt. 1796 V lui donne une concubine (hi 妃), et ib. XVII dit que Daiben 大辯 est le nom de son impératrice (gô 后), Myôon 妙音 désignant sa forme masculine, ainsi nommée parce qu'elle produit des sons supérieurs à cent milliers de sons brahmiques.—Ib. X compare cette divinité aux Gandharva, les musiciens célestes : elle en diffère un peu, car ce qu'elle révèle ce n'est pas la musique, mais les beautés de la psalmodie (ei 詠) céleste ; elle a pour Substantiel la première syllabe de son nom, sa, qui a le Sens de solidité (sk. sâra) ; s'il y a solidité, il y a production, durée, modification et disparition [les quatre Caractères de l'Opéré, K. Lav. II, 223, cf. *Ui 有爲] ; mais dans la lettre a il n'y a pas de solidité, et par conséquent

pas de création ni de destruction ; or toutes les lettres peuvent s'expliquer par la lettre a [puisque toutes s'y ramènent, cf. *A ; par conséquent la syllabe sa a à la fois le Sens de solidité et celui de non-solidité]. Par ses beaux sons, cette divinité réjouit les Etres ; par ses expressions délicates et souples, elle leur procure du plaisir : ses paroles n'étant pas "solides", elle leur fait comprendre l'Impermanence ; et en même temps elle leur fait attester l'Essence "solide" de Tg.—Le Suvarṇaprabhâsottamarâjasûtra T. 663 II, 664 VI, 665 VII, consacre tout un chapitre à Benzaiten ; nous résumons ce chapitre d'après la td. de Gijô, T. 665 VII, qui suit de près le texte sk. ; T. 663 II et 664 VI sont moins développés.—La déesse s'adresse au B. en ces termes: Si un maître de la Loi récite ce sûtra, j'augmenterai son intelligence et l'éloquence de ses paroles bien ornées. S'il en oublie la lettre ou le sens, je les lui rappellerai et les lui ferai bien comprendre, et il n'aura pas de difficulté à mémoriser les Formules... Et je ferai obtenir à tous les Etres innombrables qui entendront ce sûtra une Inconcevable Eloquence, prompte et aiguë, une intelligence inépuisable, la compréhension de tous les śâstra et des arts, la sortie des Transmigrations et la réalisation rapide de l'Eveil correct-complet-sans-supérieur; et je leur assurerai longue vie en leur existence présente et un corps sans défaut... [Ici s'arrête le texte de T. 663 II.] Benzaiten enseigne ensuite comment, en se baignant selon certains rites dans une lotion de trente-deux sortes de médicaments et en prononçant certaines Formules, on peut se guérir des maladies, vaincre ses ennemis, échapper aux démons, aux envoûtements, aux malchances, aux influences astrales néfastes, prolonger sa vie, se délivrer de la misère et devenir riche, etc. Puis elle ajoute : Si des moines ou des nonnes, des laïcs ou des laïques, reçoivent, récitent, écrivent, répandent ce sûtra, je leur rendrai visite avec mes assistants, leur ferai des concerts de musique céleste et les protègerai de tout mal ; ils atteindront bien vite l'Eveil Sans-Régression. Le B. félicite alors la déesse, et le brahmane Kyôchinnyo 憍陳如 (sk. Kauṇḍinya) lui adresse un éloge en vers : O Sarasvatî, intelligente et énergique, reçois toutes les offrandes des hommes et des dieux ! Ta gloire emplit le monde ; tu peux exaucer les vœux de tous les Etres. Tu résides sur le sommet des hautes montagnes, dans une hutte de roseaux ; tes vêtements sont des herbes nouées ; et tu te tiens dans l'attitude de l'attente, un pied levé. Auprès de toi viennent s'assembler les dieux ; ils entonnent tes louanges et te supplient, ô sage Sarasvatî ! de faire à tous les Etres don de paroles merveilleuses.—Pour répondre à ce vœu, la déesse prononce une longue Formule suivie de stances : ceux qui réciteront cette Formule et adoreront les B. et les dieux sont assurés d'obtenir Eloquence, richesse, pouvoirs magiques, intelligence, gloire, Libération... Kauṇḍinya prononce alors un nouvel éloge en vers, "conforme aux enseignements des anciens Voyants" [cet éloge est extrait du Harivaṁsa] : Benzaiten y est identifiée à la déesse Nârayaṇî, épouse de Viṣṇu ; elle y reçoit les épithètes de faste, sereine, intelligente, modeste, glorieuse, maternelle, brave, pratiquant la Bonne-volonté, victorieuse dans les combats, charitable, patiente. Elle peut se manifester comme la sœur de



Fig. 33. Benten (amulette du temple d'Inobazu).

Yama, vêtue de soie bleue, aux yeux effrayants : tantôt elle hante les précipices, tantôt les grottes, le bord des rivières ou les grandes forêts ; les hommes de la brousse l'adorent ; elle porte une bannière faite de plumes de paon ; les bêtes sauvages et domestiques lui font escorte ; elle agite un grelot dont le son se fait entendre dans les monts Vindhya ; ou bien elle tient une lance à trois pointes, ou, à droite et à gauche, des Enseignes solaire et lunaire ; on lui fait offrande le 9ᵉ et le 11ᵉ jour de la lune noire. Elle se montre aussi sous la forme de Vâsudeva, compatissante au



BENZAITEN (SARASVATÎ).

Peinture du VIIIe siècle (date d'après S. Ômura, Zuzôshûko, VI).

Châsse de Kichijôten, conservee à l'Ecole des Beaux-Arts, Tôkyô.

milieu des batailles ; ou sous celle de Gopinandâ, toujours victorieuse dans les combats avec les dieux... Elle est le salut de ceux qui ont peur à la guerre, qui vont tomber dans des fosses enflammées, qui passent des gués dangereux ou sont attaqués par des brigands... Enfin Kauṇḍinya récite une Formule (td. en ch.) à la gloire de la déesse : c'est là qu'est décrit le type à huit bras qui a passé dans l'iconographie jap., avec ses attributs : l'arc, la flèche, le sabre, la lance, la hache, le Diamant, la Roue de fer et le lacet. —Plus loin T. 665 x met encore dans la bouche de Sarasvatî un éloge en vers du B., qui manque au texte sk.—Dans l'*Es. jap.*, Benzaiten figure à l'ouest de la Cour de Diamant extérieure du Plan de Matrice, entre Nârayaṇî et Kumâra. Son Sceau est dit Hinain 費拏印 "Sceau de la vîṇâ" (luth hindou) : la main gauche est étendue près du nombril, la paume en l'air, comme pour tenir le luth ; le pouce et l'index de la droite se touchent comme pour pincer la corde, les trois autres doigts sont relevés Tt. 851 II, 853 III, Ttt. 1796 XIV. Sa Forme de Convention est le luth. Son Germe est : sa (sup. Ttt. 1796 x). Sa Formule est : Oṁ Sarasvatî svâhâ (Hmjr. 965), ou bien : Namo samantabuddhânâṁ Sarasvatî svâhâ (Tt. 853 III).—Dans le *culte populaire* au Japon, Benzaiten est généralement considérée comme la déesse de la richesse ; c'est à ce titre qu'elle figure parmi les sept divinités du bonheur (shichifukujin 七福神), est invoquée par les spéculateurs, etc. Son nom est alors écrit 辨財天 (souvent abr. en Benten 辨天). La ressemblance des mots zai 才 "talent" et zai 財 "richesse" explique comment on a pu attribuer à Sarasvatî ce rôle de patronne de la fortune qui appartient en réalité à Śrî ou Lakṣmî (*Kichijôten 吉祥天) ; la confusion était d'autant plus facile que ces deux divinités figurent souvent côte à côte, tant dans la mythologie hindoue que dans les textes et l'iconographie bouddhiques. Ainsi dans le Suvarṇaprabhâsottamarâjasûtra, le chapitre consacré à Sarasvatî est immédiatement suivi d'un chapitre consacré à Śrî ; au Tôdaiji 東大寺 de Nara sont conservées de belles statues en bois des deux déesses, formant paire ; et la peinture reproduite pl. VIII décore une "châsse de Śrî" Kichijôtenzushi 吉祥天厨子. Du reste, plusieurs passages du Suv° prabh° sûtra, cités ci-dessus, comptent la richesse parmi les biens que Sarasvatî peut procurer à ses fidèles.—Le rôle de Benzaiten comme déesse de la richesse n'a pas entièrement effacé au Japon ses autres attributions : on invoque son image à deux bras pour acquérir l'intelligence, et son image à huit bras pour obtenir la victoire à la guerre Asbs. CLV. D'autre part, ses sanctuaires s'élèvent souvent dans des étangs, des lacs, ou au bord de la mer sur des îlots, sites qui rappellent ses origines : ainsi à Tôkyô son temple le plus célèbre est situé sur un îlot au milieu de l'étang Shinobazu 不忍池, à Ueno 上野 ; et parmi les cinq grands sanctuaires de Benten énumérés Hmjr. 967, quatre se trouvent placés sur des îlots, soit dans le lac Biwa à Chikubushima 竹生島, soit au bord de la mer à Enoshima 江ノ島 [cf. Bzze. III, 7 b], à Miyajima 宮島 et au Kinkazan 金華山. —Il circule au Japon un certain nombre de sûtra apocryphes où Benzaiten est désignée sous le nom mystérieux de Uga 宇賀 ; elle y est décrite comme une déesse portant dans sa coiffure un serpent blanc à face de vieillard, avec huit mains qui tiennent respectivement, à gauche la Gemme, la lance, la Roue et l'arc, à doite l'épée, une arme pointue, la clé et la flèche ; elle est accompagnée de quinze (ou seize) Garçons (figurés Bzze. III) ; cf. Bdjt. 100, 1164.—*Iconographie.*—On distingue dans l'iconographie jap. deux types de Benzaiten, l'un à deux mains, l'autre à huit mains ; les attributs varient. (1) Types à deux mains: (a) type és. figurant dans le Plan de Matrice : la main gauche soutient un luth, la main droite en joue ; (b) type populaire : la main gauche tient une Gemme, la droite une épée Bzze III ; cf. la statue du XIIIe siècle appartenant à la série des vingt-huit assistants de Kannon à mille mains, conservée au Myôhôin 妙法院 de Kyôto : la main gauche tient une Gemme Bbkw. 603. (2) Types à huit mains : (a) peinture de la châsse de Kichijôten reproduite pl. IV : les attributs sont conformes au texte de T. 665 VII : à gauche le lacet (devant la poitrine), l'arc, le Diamant, la lance à trois pointes ; à droite la Roue de fer (devant la cuisse), la flèche, le sabre, la hache ; l'image est entourée de quatre personnages, non identifiés sauf Hârîtî à gauche en bas ; (b) autres attributs, texte Jksh. x, images Asbs. VI : à gauche la lance, le Diamant à trois pointes, l'arc, la Roue, à droite la lance, le croc, la flèche, le lacet ; (c) autres attributs, le type à huit mains le plus populaire Bzze. III : à gauche la Gemme, la lance à trois pointes, la Roue, l'arc, à droite l'épée, la clé, le bâton, la flèche.



Fig. 34. Benzaiten (Plan de Matrice).

BENZENNA 便膳那 Ttt. 1821 v, Ssk. VI a, 便善那 Ttt. 1830 IV, ou henzenna 鶣膳那 Gog. XXIV, benshana 便社那 Ttt. 1822 v, Ssk. VI b=sk. p. vyañjana ; tib. chig 'bru, etc.—Sens principal : lettre, td. mon

文 Tt. 1558 v (=K. Lav. II, 238 sq.) : Par "lettre" (mon 文, sk. vyañjana), il faut entendre une lettre prononcée (ji 字, sk. akṣara,), comme a,â,i,î, etc. Mais, demande-t-on, le mot ji (akṣara) n'a-t-il pas aussi le sens de lettre écrite ? On répondra : Les lettres prononcées n'ont pas été faites pour rendre manifestes les lettres écrites ; ce sont les lettres écrites qui ont été faites pour faire connaître les lettres prononcées... On appelle mot (myô 名, sk. nâma) ce qui produit une Connotation, p. ex. les mots couleur, son, odeur, etc. ; on appelle phrase (ku 句, sk. pada) un discours comportant le développement nécessaire pour que le sens soit complet, ou encore ce qui fait comprendre les diverses relations d'activité, de qualité, de temps, qui concernent un certain objet : p. ex. la stance : Impermanents sont les Opérés, etc., ou la proposition : le Nirvâṇa est tranquille, etc. ; on appelle lettre (mon, sk. vyañjana) une lettre prononcée, p. ex. ka, kha, ga, etc.—Cm. Ttt. 1821 v énumère les sens suivants du sk. vyañjana : éventail (vyañjana pour vyajana), condiments, lettre ; tous ces sens peuvent se ramener à celui de "rendre manifeste, faire connaître" (sk. vi-añj°) : l'éventail rend manifeste le vent, les condiments rendent manifeste la saveur des aliments, les lettres font connaître des mots, des phrases, des sens ; c'est pourquoi les anciens traducteurs rendaient vyañjana par mi 味 "saveur".—Id. Ttt. 1822 v, qui compare la voix à la soie d'un brocart, les lettres aux lignes brodées, les mots aux dragons, phénix, etc., que dessinent ces lignes, et la phrase au groupe décoratif que forment les dragons, phénix, etc.—Explications analogues Ttt. 1830 II b, qui ajoute les sens de "marque mineure" (sk. anuvyañjana, les 80 marques mineures des Grands Mâles, cf. *Sô 相) et d'"organe sexuel" ("marque" du sexe ; cf. sk. liṅga "signe" et "organe viril").—Ce dernier sens aussi Ssk. VI a : de même que la lettre rend manifestes des mots et des phrases, ainsi l'organe sexuel rend manifeste sa Rétribution.—Mon 文, sk. vyañjana, désigne souvent la lettre par opposition au Sens, gi 義, sk. artha ; Mvy. 1546. Autres sens cités Mvy. : consonne 2013 ; mets (légumes) 5704 ; marque corporelle 292 ; organe sexuel 8297 (sambhinna-vyañjana "châtré"), 9514 (id. "impuissant"), 8775 (ubhaya-vyañjana "hermaphrodite"), et 8931.

BESSHINRON 別申論, terme désignant les śâstra qui portent sur un sûtra déterminé (p. ex. Tt. 1509, 1522, etc.), par opposition à ceux qui traitent d'un ensemble de sûtra en général (tsûshinron 通申論, p. ex. Tt. 1594, 1585, 1564 pour les sûtra du G.V., Tt. 1646 pour les sûtra du P.V.) ; Ttt. 1929 VI.

BESSHÔ 別請, invitation particulière. Ttt. 1804 III c : La Discipline des Dharmagupta distingue deux sortes d'invitations adressées aux moines : les invitations faites en passant par la filière de la Communauté (sôjishô 僧次請, c.-à-d. adressées au chef de la Communauté, qui délègue un moine auprès du donateur) et les invitations particulières (besshô, adressées directement à un moine) ; cette Discipline autorise les moines à accepter des invitations particulières, mais beaucoup d'autres textes le leur interdisent : ainsi le Brahmâjâlasûtra (T. 1484, vingt-septième Défense légère) déclare que les fils du B. ne doivent jamais accepter des invitations particulières ni des offrandes pour eux-mêmes, car ces offrandes reviennent à la Communauté des dix directions, et les accepter en particulier c'est voler la Communauté ; le Ninnôkyô 仁王經 (T. 246 II ad fin.) condamne les mauvais moines qui acceptent de telles invitations ; d'après la Discipline des Sarvâstivâdin, Zenshô 善生 (sk. Sujâta), en invitant séparément le B. et les cinq cents Arhat, ne s'est pas acquis le Terrain de Mérite qui est le fruit d'une invitation adressée à la Communauté, alors qu'en invitant au nom de la Communauté un seul moine, fût-il hypocrite et mauvais, il eût obtenu d'innombrables Rétributions ; la Discipline des Mahîśâsaka ne permet d'accepter des invitations particulières que de la part de personnes sorties de la maison et Libérées ; le Gohyakumon 五百門 (T. 1483) stipule que si l'on reçoit une invitation particulière on peut envoyer quelqu'un à sa place pour prendre la nourriture, à moins que le donateur ne s'en offusque ; etc.

BESSHÛ 別衆, se séparer de l'assemblée : péché des moines qui s'abstiennent d'assister aux cérémonies de leur Paroisse ; il est classé parmi les Méfaits Ttt. 1804 I a.

BESSOMMANDARA 別尊曼荼羅, ou betsudammandara 別壇曼荼羅. Cercle dont le personnage central est un autre que Vairocana.—Cf. *Mandara.

BETANA 別他那=sk. veṣṭana ? Td. i 圍 "entourer" Ttt. 2131 IV, qui donne comme synonyme le terme beisonuten 吠率怒天 "Dieu Veṣṭana" (?). Mais la tc. beisonu 吠率怒 désigne dans T. 1451 XXXIX une des villes qui reçurent une partie des reliques du B. Śâkyamuni après la crémation de son corps (p. Veṭhadîpaka ?).

BETSUDEN 別傳, "transmission spéciale" de la doctrine "d'Esprit à Esprit", en dehors de tout enseignement écrit ou oral, dans la secte Zen ; Ttt. 2059 VI.

BETSUGEDATSU 別解脫 "Libération séparée", sk. prâtimokṣa, p. pâṭimokkha ; tib. so sor thar pa "Libération un à un".—Pénitentiel ; une des trois sortes de Défenses (cf. *Kai 戒).—Tt. 1558 XIV (=K. Lav. IV, 48) Le Prâtimokṣa est ainsi nommé

parce qu'il assure l'abandon (mokṣa, Libération) de toutes les espèces de péché séparément (prati, une à une).—Même interprétation Ttt. 1804 II a, 1861 III : Ce sont les Défenses qui libèrent de chacune des sept espèces de péché séparément (trois péchés corporels, quatre péchés de langage).—Mais ailleurs gedatsu (sk. mokṣa) est interprété au sens de Libération des Transmigrations, but visé par ceux qui observent le Pénitentiel T. 308, Tt. 1606 VIII, Ttt. 1851 I ; et pour betsu (sk. prâti, prati) on trouve diverses explications : les Défenses du Pénitentiel sont "différentes" des Défenses d'Extase et des Défenses sans-Ecoulement Ttt. 1733 III, ou "différentes" de celles des hérétiques, etc.—Cf. *Haraidaimokusha.

BIBACCHI 鞞 (ou 毘) 跋致=sk. vivarti (?), vaivartika, "à-Régression" Tt. 1509 IV, etc. ; td. *tai 退.—Cf. *Abibacchi, *Futai.

BIBAKA 毘婆訶 Tt. 1509 XII (=K. Lav. III, 190), Mvy. 7722, 8010, ou yuihagô 維波哈 Mvy. 7848, yuihawa 𠼝叭和 ib. 7960=sk. vivâha ; tib. khyad phyin. Nom de nombre ; cf. *Sû.

BIBASHA 毘 (ou 鞞, 鼻) 婆 (ou 頗) 沙, abr. basha 婆沙=sk. vibhâṣâ ; td. Ttt. 1821 I kôsetsu 廣說 "explication développée", shôsetsu 勝說 "explication supérieure", isetsu 異說 "explications divergentes" ; Gog. XXIX kôge 廣解 "explication développée", shujusetsu 種種說 "toutes sortes d'explications", bumbunsetsu 分分說 "explication par parties". Titre donné à certains grands commentaires de l'Abhidharma ou du Vinaya, notamment à ceux qui furent composés lors du Concile de Kaniṣka Ttt. 2087 III ; et plus spécialement à Tt. 1545, dont les auteurs (ou leurs adeptes) sont cités comme les "maîtres de Vibhâṣâ" bibashashi 毘婆沙師 (sk. Vaibhâṣika).

BIBASHANA 毘婆舍那 Ttt. 1767 XII, ou ‡bihashana 毘鉢舍那 Ttt. 1844 II, 2128 XVIII, Eog. I, abr. ‡biha 毘鉢=sk. vipaśyanâ "Inspection". Td. *kan 觀, q.v. ; aussi ken 見 Ttt. 1767 XII, shujukansatsu 種種觀察 Eog. I.—*Bibabibashana* 毘婆毘婆舍那 =sk. vipaśyanâvipaśyanâ, Inspection répétée de la Douleur, du Vide, de l'absence de Soi Tt. 1462 X.

BIBASHI 毘婆尸, ou Tt. 1509 IX bibashi 鞞婆尸, T. 982 III, Ttt. 2128 XVIII ‡bipashi 微鉢尸, Bjk. II bibasha 毘婆沙, T. 4 et Bjk. II yuie 維衛=sk. Vipaśyin, p. Vipassin ; tib. rnam par gzigs "vue complète". Td. shujuken 種種見 "toutes sortes de vues" Tt. 1509 IX, shôkan 勝觀 "vue suprême" Ttt. 2128 XVIII, jôkan 淨觀 "vue pure" Eog. I.—Le premier des sept B. du passé.—T. 1 I : Il apparut dans la 91e des Périodes passées ; il appartenait à la caste des Kṣatriya, au clan Kauṇḍinya ; le roi son père avait nom Bandhumant, et sa mère Bandhumatî, qui était aussi le nom de sa ville de naissance ; à son époque la durée de la vie humaine était de 80.000 (ou 84.000) ans ; il avait un fils appelé Hôyô 方膺 (T. 3 : Kenda 欠拏 ; T. 4 : Suwattakenda 須曰多韃陀), deux disciples, Khaṇḍa et Tiṣya, et un disciple intendant nommé Aśoka ; son arbre d'Eveil fut la paṭalî (cf. *Bodai) ; il prêcha la Loi à trois assemblées, la première de 168.000 disciples, la deuxième de 100.000, la troisième de 80.000.—Un sûtra td. vers l'an 1000, T. 3, est spécialement consacré à Vipaśyin ; on y trouve sa biographie imitée de la légende traditionnelle du B. Śâkyamuni : promenades de Vipaśyin prince héritier, quatre rencontres, sortie de la maison, première prédication au Mṛgadâva où Vipaśyin convertit son fils Kenda 欠拏 et son ministre Taisoro 帝穌嚕 puis à leur suite 80.000 habitants de Bandhumatî, dont 62.000 sont envoyés dans les villes du pays pour répandre la Loi ; à leur retour à Bandhumatî, six ans plus tard, Vipaśyin leur enseigne le Pénitentiel ; les Dieux viennent l'écouter, et c'est des Dieux qu'ultérieurement le B. Śâkyamuni, étant entré en Concentration et s'étant rendu à la ville de Sudarśana, apprend tout ce qui concerne son prédécesseur Vipaśyin.—Cf. aussi T. 643 X, 982 III, Tt. 1509 IX, et les autres sources citées s.v. *Butsu ; et voir *Butsuzô ad fin.

BIBATSUI 毘拔夷=p. vivaṭṭa (sk. vivarta) Tt. 1462 V (=Samantapâsâdikâ) ; td. kôjô 劫成 "création d'une Période".—*Bibattai* 毘拔咤夷=p. vivaṭṭaṭṭhâyin (sk. viv° sthâyin) ib. ; td. shidainishô 次第而生 "production graduelle" (d'une Période) ib.

BIBU 尾扶=sk. vibhu, td. henshu 徧主 "maître universel" ; une des 80 appellations du B.—La tc. est donnée Ttt. 1796 XVII qui td. hôô 法王 "roi de la Loi".—Cf. *Butsu.

BIBUTSURYAKU 毘佛略 T. 374 XL, 375 XIV, Ttt. 1851 I, 2128 XXVI, Ssk. III a, etc., ou 鞞佛略 Tt. 1509 XXXIII, hibutsuryaku 斐佛略=sk. vaipulya ; td. *hôkô 方廣 "développé", q.v.

BICHÛ 毘紐, ou 毘鈕 T. 950 ; ou ichû 韋紐 Ttt. 1824 I b, 葦紐 Tt. 1569 I, 違紐 Ttt. 2128 XXVI ; bisô 毘搜 Ttt. 1228 LXXI ; biru 毘留 ib. XXXV ; bishichû 毘瑟紐 Ttt. 1796 XVII, 微瑟紐 ib. V ; bisôchû 毘瘦紐 Gog. XXIV, ～搜～ Ttt. 2049 ; bishinu 毘瑟怒 T. 1092 IV, ～努 ib. XVII, ～笯 Tt. 1562 XIII, ～弩 Ttt. 1602 XVI, 尾瑟努 Ttt. 2128 XXXV ; bichûnu 毘紐笯 Tt. 1579 LIX=sk. Viṣṇu ; Mvy. 2130 tib. khyab 'jug "pénétration universelle", ch. hennyû 徧入, même sens (confusion avec la racine viś "entrer" ?). Autres td. hendô 遍同 "identité universelle", henshô

遍勝 "suprématie universelle" Tt. 1569 I, Ttt. 2128 XXVI ; hemmon 遍聞 "ouïe universelle" (var. hemmon 遍悶) Tt. 1509 II. Certains textes assignent à ce nom le Sens de "Duperie" genwaku 幻惑 (sans doute parce qu'il "crée", sk. viṣ, des fantasmagories pour duper les Etres) Tt. 1562 XIII, Ttt. 1828 XVII a, 2128 XLVIII.—Nom d'un des principaux Dieux du panthéon hindou, le second de la trinité (Trimûrti) ; il a pour fonction de maintenir le monde. Dans le bouddhisme, il est mieux connu sous le nom de Nârâyaṇa (*Naraen), qui lui est donné par exemple Ttt. 1796 V et X, Ttt. 2128 XXXV ; on l'identifie d'autre part à Vâsudeva (*Baso) Gog. XXIII, ou même à Îśvara (Śiva) Ttt. 1796 XVII.—D'après Ttt. 2049 c'est un frère d'Indra; celui-ci le fait naître au Jambudvîpa, comme fils du roi Vâsudeva, pour combattre l'Asura Indradamana. Viṣṇu séduit la sœur de l'Asura, l'épouse, puis se bat avec l'Asura, qu'il tue grâce à une ruse de sa femme ; c'est l'origine du nom de Puruṣapura ("la ville du Mâle", Peshawar).—Ttt. 1824 I b fait de Viṣṇu le père de Brahmâ, et rapporte comment, au début des Périodes, Brahmâ apparaît sur un lotus sorti du nombril de Viṣṇu, lequel est né lui-même des grandes eaux sous la forme d'un homme à mille têtes, deux mille mains et deux mille pieds. C'est le mythe classique tiré de Tt. 1509 VIII (cf. *Bon).—Dans la théorie qui identifie la Trimûrti aux trois Corps de B., Viṣṇu tient lieu du Corps de Correspondance Ttt. 1824 I b (cf. *Bon). La Trimûrti est également mentionnée Tt. 1579 LVI, où sont réfutés ceux qui vénèrent Rudra (=Śiva), Viṣṇu, et Lokapati (=Brahmâ). Ib. LIX condamne ceux qui désirent naître au monde de Viṣṇu ; sur ce monde, cf. aussi Ttt. 1828 XVII a. D'après Ttt. 1824 I b, Viṣṇu réside au faîte du Plan du Désir.—Tt. 1509 X : Viṣṇu s'enorgueillit comme Brahmâ, et dit : Je suis le créateur du ciel, de la terre et des hommes . . . S'il y a dans ce monde des hommes riches, nobles et célèbres, c'est qu'ils ont une parcelle de la puissance de mon Corps. Je puis créer le monde, et je puis le détruire ; création et destruction sont mon œuvre. C'est ainsi qu'il nie le Caractère de Donnée-causale des Essences. Ib. II : Avec Maheśvara et Kumâra, Viṣṇu est un grand général des Dieux ; ses adeptes lui attribuent l'Omniscience, mais celle-ci est incompatible avec la colère et l'orgueil qui le caractérisent. Ttt. 1824 I b : A cause de sa grande puissance, il prétend que tous les Etres naissent de lui. Tt. 1602 XIV : Certains Puérils mondains font de la Nature-propre éternelle d'Îśvara ou de Viṣṇu une Cause première.—*Iconographie.*—Tt. 1509 II : Viṣṇu a quatre bras ; il tient un coquillage et une Roue ; il monte l'oiseau aux ailes d'or (Garuḍa). Ttt. 2128 XXXV : C'est le Dieu qui tient une Roue. Ttt. 1824 I b : Il tient une Roue et une lance. Gog. XXIV : Il monte le Garuḍa ; lorsqu'il se meut, il est précédé d'une Roue ; rien ne lui résiste.—Dans l'Es., il figure dans le Cercle du Plan de Matrice, à côté de Sarasvatî, d'après T. 848 II ; mais le cm. Ttt. 1796 V le remplace par Nârâyaṇa. Dans les représentations "actuelles" (genzu 現圖) de ce Cercle au Japon figure seul Nârâyaṇa ; toutefois l'exemplaire de Kojima 子島 représente Viṣṇu séparément à côté de Nârâyaṇa Mnkk. 509. Sa conjointe Vaiṣṇavî (Bichûnyoten 毘紐女天) figure parmi les assistants de Brahmâ Hmjr. 899.—Ttt. 1796 X fait de Viṣṇu-Nârâyaṇa un "Corps de métamorphose du B.", et lui assigne pour Germe la première syllabe de son nom : vi, et pour Formule son nom : Viṣṇu.—T. 1092 IV donne une longue Formule de Viṣṇu qu'il est difficile de restituer en sk. correct : On ibôgi bishinura hazumanabi sarasamantabunai sobaka 唵，旖暮祇，弭瑟拏囉，鉢頭麼那髀，娑囉縒漫羅步儞，莎縛訶 [sk. Oṁ amoghe (?) viṣṇura (?) padmanabhi . . . svâhâ]. Ib. son Sceau consiste à entrecroiser les doigts des deux mains, légèrement recourbés.—Cf. *Naraen.

BIDARA 毘陀羅, ou meitara 迷怛羅 Ttt. 2128 XXXV, bidaroba 鞞陀路婆 T. 1464 I=sk. p. vetâla ; tib. ro laṅs "faisant lever les cadavres" Mvy. 4376. Td. kishiki 起屍鬼 "démon qui fait lever les cadavres" Ttt. 2125 XXV, Mvy. 4376. T. 1330 I donne mirizuidara 彌栗頭韋陀羅 qui correspond au composé sk. mṛta-vetâla "vetâla-cadavre".—Nom d'une sorte de démon qui prend possession des morts et leur fait accomplir des meurtres ; par extension, ce nom désigne aussi le rite magique qui consiste à ressusciter un mort et à lui faire commettre un meurtre (comme Dîg. Nik. I, VI).—T. 1464 I : Le vetâla est un démon qui s'attache aux cadavres, les fait lever et leur fait commettre des meurtres.—Bsc. II : Tuer au moyen d'un cadavre qu'on ressuscite par des Charmes, c'est ce qu'on appelle vetâla.—Le Vinaya des Sarvâstivâdin T. 1435 II (et texte parallèle T. 1476) distingue deux sortes de meurtres, vetâla et demi-vetâla : Le vetâla, c'est lorsqu'un Moine mendiant (T. 1476 : un Laïc), au 29e jour, cherche un cadavre humain intact, appelle un démon, prononce des Charmes sur le cadavre et le ressuscite ; il le lave à l'eau, l'habille, lui met à la main un sabre à double lame, puis forme mentalement ou oralement le vœu suivant : J'accomplis le vetâla contre un tel ; c'est ce qu'on appelle l'accomplissement du vetâla. (T. 1476 : Si le meurtre réussit, c'est un péché pour lequel on ne peut faire Contrition.) Si la personne qui doit être tuée se trouve en Extase, ou dans la Concentration de l'Esprit de Bonté, ou si elle est protégée par un puissant maître de Charmes, ou par des Dieux ou des esprits, il ne lui arrive aucun mal. (T. 1476 : C'est alors un péché de Contrition.) Le Moine qui fait ces Charmes meurtriers a soin de préparer tout d'abord un mouton ou un bananier ; si le meurtre ne réussit pas, il abat la bête ou l'arbre ;

autrement le démon, privé de sa proie, revient et tue le Moine lui-même. Quant au "demi-vetâla", c'est lorsqu'un Moine (T. 1476 : un Laïc), au 29[e] jour, fabrique un char en fer, y installe un homme en fer, appelle un démon, prononce des Charmes sur l'homme de fer, le fait lever, le lave, l'habille, lui attache un sabre à la main, etc....(ut sup.)—Le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdin T. 1442 VII indique des procédés un peu différents : Qu'appelle-t-on le meurtre vetâla ? Si un Moine désire consciemment tuer un homme, une femme, un paṇḍaka (eunuque), etc., il se rend dans un cimetière au 14[e] jour d'une lune noire ; il y cherche un cadavre frais, que les fourmis même n'aient pas encore touché ; il le frotte avec de la terre jaune, le lave à l'eau parfumée, le recouvre d'un tapis neuf, lui enduit les pieds de beurre fondu et prononce sur lui des Charmes ; le cadavre s'étire alors à plusieurs reprises, comme s'il voulait se lever. Il le place sur un char à deux roues, lui attache au cou deux grelots de cuivre et lui met à la main un sabre à double lame. Enfin le cadavre se lève et dit : Qui veux-tu me faire tuer ?—Le maître de Charmes répond : Connais-tu tel homme, telle femme, tel eunuque ?—Je le connais.—Eh bien ! va trancher son organe de vie (jîvitendriya).—Si le meurtre réussit, c'est un péché d'Exclusion (pârâjika). Mais si la personne qui doit être tuée porte une ceinture de plantes médicinales ; ou fixe un flacon d'eau au-dessus de sa porte ; ou attache à sa porte une vache et un veau de même couleur, ou encore, avec la vache et la veau, un mouton et un agneau de même couleur ; ou si elle a dans sa maison des pierrres pharmaceutiques réduites en poudre et un cylindre de pierre, ou un pieu d'Indra, ou un feu jamais éteint, ou des images saintes, ou le vrai Corps du B., ou un Roi-tournant-la-Roue, sa mère ou son embryon, ou un Bs., sa mère ou son embryon ; ou si elle est sur le point de réciter les Défenses, ou les quatre Âgama, ou les récite justement ; ou encore si elle va réciter, ou récite, les grands sûtra, à savoir : le Sûtra du petit et du grand Vide, les trois Sûtra de la quintuple addition, le Sûtra du filet du fantasmagorie, le Sûtra du roi suprême qui accueille le B., le Sûtra de la bannière suprême ;—si elle est ainsi protégée, le cadavre ressuscité ne peut entrer chez elle : le péché relève alors de la catégorie des Infractions graves (sthûlâtyaya). Parfois il arrive que, par suite d'une connaissance défectueuse des procédés magiques, le Moine soit à son tour attaqué par le cadavre ressuscité, qui cherche à le tuer ; si le Moine le tue, c'est aussi un péché d'Infraction grave. Quant au rite du "demi-vetâla", il diffère du précédent en ce que le char n'a qu'une roue, le mort un seul grelot, le sabre une seule lame ; les péchés qu'il implique sont les mêmes.—Le terme kishiki 起屍鬼 td. le sk. kṛtya ap. Ttt. 1718 X b, 1721 XII, 2128 LIV ; mais les kṛtya sont des démons qui provoquent les maladies, cf. *Aikisshi. Du reste Ttt. 1718 X b distingue expressément les kṛtya des vetâla, auxquels ce texte attribue une couleur rouge.

BIFURA 毘富羅=sk. p. vipula ; tib. rgyas, yaṅs Mvy. 2690. Td. kô 廣, kan 寬 "large, vaste" Ttt. 1796 IX.

BIGAMA 毘伽摩=sk. ?—Nom d'une plante médicinale de l'Himâlaya Ttt. 2128 XIII.

BIGARA 毘伽羅 T. 374 V, Ttt. 1718 IX a, 1767 IX, 2049, ou biyakarana 毘耶羯刺諵 Ttt. 2053 III, bikakarana 毘何羯喇拏 Ttt. 2125 IV=sk. p. vyâkaraṇa ; tib. byâ ka ra ṇa.—Grammaire (analyse grammaticale).—Td. kiron 記論 "explication, discussion" ; shômyôkiron 聲明記論 "explication de la Science des sons" (mais *shômyô correspond proprement au sk. śabdavidyâ) ; Ttt. 1818 I, 1767 IX jihon 字本 "origine des mots" (étymologie) ; aussi td. obscures muju 無頌 "sans stances" Ttt. 2128 XXV, mukeimumi 無頸無尾 "sans queue ni tête" ib. XXVI.—Ttt. 1767 IX citant Kazai 河西 (=Dôrô 道朗, V[e] siècle) en donne la définition suivante : C'est le traité (ron 論) des sons, l'autorité fondamentale en ce qui concerne les lettres et les mots Mondains ; le même auteur cité Ttt. 1818 I attribue ce traité à un "Bs. incarné" (?), daigonbosatsu 大權菩薩.—Ttt. 2049 : C'est le traité qui explique comment le mot asura signifie "pas de bons jeux" (cf. *Ashura). Ib. en fait un traité en huit parties (hachibun bigararon 八分毘伽羅論).—Ttt. 1718 IX a : C'est une œuvre de Pâṇini qui élucide toutes sortes de sûtra et de particularités linguistiques.—Ttt. 2087 II appelle le traité de Pâṇini Shômyôron 聲明論 : il le composa avec l'aide de Maheśvara, réduisant à mille stances de trente-deux syllabes les répertoires linguistiques plus vastes qu'avaient dressés naguère les Dieux et les Voyants. Ttt. 2053 assigne à ce traité, qu'il dénomme Vyâkaraṇa, huit mille stances au lieu de mille, et ajoute qu'après Pâṇini un roi brahmane de l'Inde méridionale composa une grammaire abrégée en 2500 stances, qui était très répandue chez les peuples des frontières, mais que les savants de l'Inde n'employaient pas ; il existait aussi une grammaire partielle et complémentaire en mille stances.—Ttt. 2125 IV comprend sous le nom de vyâkaraṇa les cinq branches suivantes de la Grammaire : le syllabaire *Shittan ; les sûtra de Pâṇini ; l'analyse des racines verbales (dhâtu) ; la "brousse" (khila : déclinaisons, composés, etc.) ; les sûtra développés (vṛttisûtra).—T. 374 V (aussi Ttt. 1818 I, etc.) oppose le vyâkaraṇa à l'étude des "demi-lettres" (*hanji 半字), c.-à-d. du syllabaire ; de même qu'un père circonspect enseigne à son enfant les "demi-lettres" avant de passer à la

Grammaire, ainsi le B. enseigne à ses disciples les sûtra des neuf catégories avant de passer aux sûtra développés (vaipulya, *hôkô) du G. V. ; l'ordre inverse serait déraisonnable.—Ttt. 1827 I b assigne à la Grammaire la seconde place dans une série de six "traités" correspondant aux Vedâṅga classiques (śikṣâ, vyâkaraṇa, kalpa, jyotiṣa, chandas, nirukta).—Ttt. 1571 II et 2128 XLIX font allusion à une école hérétique qui portait le nom de Vyâkaraṇa ; elle soutenait que toutes les Essences et le Soi sont associés à trois Caractères : Caractère masculin, qui produit les Essences ; Caractère féminin, qui les détruit ; Caractère neutre, qui les maintient ; et que ces trois Caractères donnent naissance à trois sortes d'Esprit et de sons (sanju shinshô 三種心聲). T. 374 XXI mentionne cette école entre celle des quatre Veda et celle du Vaiśeṣika.—Le sk. vyâkaraṇa au sens de "Prophétie" se td. par *juki 授記, q.v.

BIGAYU 鞞羯兪=sk. Vigataśoka ; td. rishû 離愁, riu 離憂 "sans souci". Nom d'un B., Kog. II, ou d'un Bs., Mvy. 725.

BIHAKA 毘播迦=sk. vipâka "Concoction" Ttt. 1830 II b ; td. *ijuku 異熟.

BIJACHI 毘若底=sk. vijñapti "Notification" Ttt. 1831 I a, 1834 I, 1861 I b ; td. *shiki 識, *ryôbetsu 了別.—~matarata ~摩呾刺多=sk. v° mâtratâ "Simple Notification" Ttt. 1834 I ; td. *yuishiki 唯識.

BIJANA 毘若那, ou bijanan ~南=sk. vijñâna "Notation" Tt. 1521 VII, Ttt. 1828 I ; td. *shiki 識.

BIJAYATA 毘闍耶多=sk. vijayaratha (?), td. saishôkôsha 最勝好車 "le char victorieux" ; véhicule des rois Tournant-la-Roue T. 25 II.

BIJUDA 微戍陀, ou bishuda 毘輸馱=sk. viśuddha ; td. shôjô 清淨 "pur" Ttt. 1796 VII et IX. Tc. bijuda 毘戍陀 dans le nom du moine Viśuddhasiṁha Ttt. 2053 II.

BIKADAI 鞞訶提, tc. désignant le vêtement donné à Ânanda par le roi Prasenajit, dans le sûtra du Madhyamâgama qui porte ce titre T. 26 LIX ; le texte p. correspondant, Majjh. Nik. LXXXIII, donne bâhitikâ.

BIKARA 毘訶羅, ou 鼻訶羅, 鞞訶羅, 尾賀囉, etc. =sk. p. vihâra. Td. *ji 寺 "monastère" ; aussi td. littérale jûsho 住處 "résidence" Ttt. 1796 III et XI, 2066 I ; autres td. *shôsha 精舍 "habitation pure", yugyôsho 遊行處 "promenoir" Gog. VI, kyôsho 經處 même sens Ttt. 1796 III, etc.

BIKARA 毘羯羅, nom d'un des douze généraux de Bhaiṣajyaguru ; cf. *Yakushi.

BIKARAHARA 毘訶羅波羅=sk. vihârapâla, td. goji 護寺 "gardien de monastère" ; titre du moine chargé de surveiller un monastère et notamment ses portes, de convoquer les moines, de les aviser de ce qui les concerne, etc. Ttt. 2066 I.

BIKARASHAMI 毘訶羅莎弭=sk. vihârasvâmin, td. jishu 寺主 "propriétaire de monastère" ; terme désignant le propriétaire attitré des biens d'un monastère Ttt. 2066 I ; cf. 2131 I.

BIKEIROKU 毘醯勒 T. 311 I, 1451 I, Tt. 1462 XVII, ou biriroku 毘梨勒 Ttt. 2128 XVI, bibeitaka 尾吠怛迦 Bzm. 45 a, bibitokka 毘鞞得迦 T. 1453 VIII, bikeitokki 鞞醯得枳 T. 1458 VIII, Ttt. 2128 LXIII=sk. p. vibhîtaka, tib. ba ru ra Mvy. 5797 (qui donne un synonyme sk. vaheḍa 5796, et td. senren 川錬).—Nom d'un arbre et de son fruit, Terminalia Belerica (cf. T'oung Pao 1915, p. 275), variété de myrobolan.—Un des cinq fruits dont la consommation est permise en toute occasion T. 1451 I, 1453 VIII.—Ce fruit a la forme d'une noix ; il est de saveur douce et guérit de la fièvre froide Tt. 1462 XVII.—Cf. *Amaroku, *Kariroku.

‡BIKIRANA 微吉羅拏 Ttt. 1796 V, ou 尾枳囉拏 Tt. 850 II et 851 II, 毘吉羅那 Tt. 852 II=sk. Vikraṇa (?), Vikîrṇa (?) ; td. shajo 捨除 "rejeter", ‡zeizui 摧碎 "détruire" (les Passions) ; joshô 除障 "écartant les obstacles", etc. Nom d'un des cinq Buddhoṣṇîṣa (*Bucchô 佛頂) figurant à gauche du B. Śâkyamuni dans la Cour de Śâkya du Plan de Matrice.

BIKIRINITA 微吃哩捉多=sk. vikrîḍita ; td. yuyaku 踴躍 "bondissements", yûgi 遊戯 "jeux", shimpen 神變 "métamorphoses divines" Ttt. 1796 I.

BIKU 比丘=sk. bhikṣu, p. bhikkhu ; tib. dge sloṅ "mendiant de sainteté".—Moine mendiant.—Tc. nouv. éc. hisshu 苾芻, 煏芻, biko 比呼 (p. ex. Ttt. 1733 XVIII).—Td. kosshi 乞士 "mendiant", etc.—*Aperçu.*—Le mot sk. bhikṣu, au propre, désigne le mendiant dans l'acception la plus générale. Mais il ne faut pas perdre de vue que dans l'Orient d'autrefois (et même encore d'aujourd'hui) un certain prestige sacré s'attache à la profession du mendiant comme à sa personne. Le mendiant est l'occasion de l'aumône, et l'aumône (sk. dâna, cf. *Se) est l'œuvre méritoire par excellence. Dans l'ordre brahmanique, le titre de bhikṣu appartient au brahmane qui, ayant accompli trois des quatre stages de la vie religieuse, sort du monde pour passer par le dernier stage, dans une retraite forestière. L'appellation de bhikṣu, qui a pris un relief marqué

dans la communauté bouddhique, est loin de lui appartenir en propre ; et dans l'intérieur même de la communauté, d'autres appellations, également connues et pratiquées par ailleurs, étaient couramment en usage, surtout celle de śramaṇa (*Shamon) propagée à travers le monde hellénique dès le temps d'Alexandre. Comme il est de règle, on a prétendu tirer de ce vocable transparent des interprétations subtiles qui avaient le charme de l'inattendu et l'apparence de la profondeur : la plus répandue est celle où bhikṣu=bhi(nna)k(le)ś(a) "qui a brisé les Passions" ; le sk. et le p. la connaissent. Une autre : bhikṣu=bhî+kṣ(am) "être capable d'effrayer (Mâra)", a dû bien réjouir son inventeur. Au prestige du mendiant, sans doute affaibli par le grand nombre des moines, on cherchait à substituer des idées propres à provoquer le respect. C'est dans le même esprit que les traducteurs tibétains ont constamment attaché au simple mot sloṅ "mendiant" le terme dge qui exprime la sainteté : dge sloṅ, prononcé geloṅ. La sainteté du "mendiant" consiste d'abord dans l'observance rigoureuse des règles de la Discipline, et notamment du Pénitentiel ; mais plus tard un nouvel ordre de Défenses, les Restrictions Sans-Ecoulement (anâsravasaṁvara ; cf. *Kai, *Bosatsukai), vient se superposer au Pénitentiel suranné ; le mendiant devient alors le Saint définitivement dégagé du péché, incapable d'y retomber.—Les Moines mendiants constituent une des quatre ou des sept Assemblées (*Shû) qui forment l'Eglise bouddhique.—*Mendiant et moine.*—Saṁyuktâgama T. 99 IV (manque au Nikâya correspondant) : Le B. réside au Jetavana. Chaque matin il va mendier dans la ville de Śrâvastî. Il y rencontre un brahmane d'âge avancé, aux Organes mûrs, qui lui aussi, muni d'un bâton et d'un bol, mendie de porte en porte. Ce brahmane déclare au B. : Nous sommes tous deux des bhikṣu. Le B. lui répond par cette stance : Ce qu'on appelle un bhikṣu, ce n'est pas simplement un mendiant. Comment appellerait-on bhikṣu celui qui observe la loi de la vie laïque ? Celui qui possède des Mérites, qui est sans péchés, dont la conduite est correcte et l'Esprit sans crainte, c'est lui qu'on appelle bhikṣu.—Tt. 1558 XV (=K. Lav. IV, 96-97), se référant au Vinaya (T. 1435 I), distingue *quatre sortes de Moines mendiants* (cf. Mvy. 8750-8753) : (1) Bhikṣu de Connotation, myôsô 名想, sk. saṁjñâbhikṣu : c'est celui qui n'est bhikṣu que de nom, qu'on appelle bhikṣu sans qu'il soit ordonné ; (2) soi-disant bhikṣu, jishô 自稱, sk. pratijñâbhikṣu : il a reçu l'ordination régulière et se prétend bhikṣu, mais il est immoral, incontinent, etc. ; (3) le bhikṣu ainsi nommé parce qu'il mendie, kotsugai 乞匃, sk. bhikṣuta (Kośavyâkhyâ : bhikṣata) iti bhikṣu : mendiant sans plus, brahmane ou autre ; (4) le bhikṣu ainsi nommé parce qu'il a tranché les Passions, hawaku 破惑, sk. bhinnakleśatvât : c'est l'Arhat. A ces quatre sortes, les mêmes textes (Tt. 1558 XV, T. 1435 I, Mvy. 8754) en ajoutent une cinquième : le moine ayant reçu l'ordination régulière de bhikṣu par un Acte quadruple de déclaration publique, byakushikommaengu 白四羯磨圓具, sk. jñâpticaturthakarmaṇopasampanno bhikṣu ; c'est le bhikṣu en tant qu'il a reçu l'ordination, conforme aux règlements officiels de l'Eglise, qui l'autorise à porter ce titre ; Tt. 1558 XV l'oppose nettement au vrai bhikṣu (sk. paramârthabhikṣu, bhikṣu au Sens-ultime), lequel est infaillible et ne peut déchoir de son état, tandis que le "bhikṣu ordonné par Acte quadruple de déclaration" est susceptible de pécher et de perdre ainsi son état.—Même série des *cinq sortes de Moines mendiants* Tt. 1579 XXIX.—Cf. la division de la Communauté en cinq catégories (goshusô 五種僧) Tt. 1562 XXXVIII : (1) éhontés, muchi 無恥 : ils portent le vêtement monacal mais violent les Défenses ; (2) moutons muets, *ayô 瘂羊 : ignares et silencieux ; (3) partisans, hôdô 朋黨 : ils forment des partis par amour de la discussion ; (4) moines vulgaires (laïcs), sezoku 世俗 : ce sont les bons Profanes (Tt. 1440 II : les moines Puérils, bombusô 凡夫僧 [sic !]) qui font à la fois des Actes conformes et contraires à la Loi, tandis que les catégories (1)-(3) font surtout des Actes contraires à la Loi ; (5) moines au Sens-ultime, shôgi 勝義 : Catéchumènes et Hors-Catéchisme.—Même série de cinq catégories Tt. 1440 II.—Aussi Tt. 1509 III quatre catégories de moines (sô 僧) : (1) ayant de la honte, ushû 有羞 : ils observent les Défenses mais n'ont pas obtenu la Voie ; (2) éhontés : ils violent les Défenses ; (3) moutons muets : ils observent les Défenses mais sont stupides : (4) véritables, jitsu 實 : Catéchumènes et Hors-Catéchisme ; et T. 411 V : (1) Moines au Sens-ultime : B., Bs., B.-pour-soi, Arhat, Sans-Retour, à Retour-unique, Entrés-dans-le-courant ; ce sont des saints qui n'ont pas nécessairement reçu l'ordination ; (2) Moines vulgaires : ce sont ceux qui ont reçu l'ordination ; (3) moutons muets : ut sup. ; (4) éhontés : ut sup.—Tt. 1440 III distingue (1) les bhikṣu au Sens-vulgaire, setaibiku 世諦比丘 : ils observent les Défenses du Pénitentiel ; (2) les bhikṣu au Sens-ultime, daiichigitaibiku 第一義諦比丘 : ils observent les Restrictions Sans-Ecoulement (cf. K. Lav. IV, 49-51).—Tt. 1509 III donne *cinq définitions* du bhikṣu : (1) on l'appelle mendiant, kosshi 乞士, parce qu'il mène une vie pure en mendiant sa nourriture ; (2) on l'appelle celui qui tranche les Passions, habonnô 破煩惱, car bhi° signifie trancher (sk. racine bhid) et °kṣu signifie Passion (sk. k[le]śa=kṣa ? cf. interprétation par bhinnakilesa dans les cm. palis) ; (3) on appelle bhikṣu l'homme qui a quitté la maison, shukkenin 出家人 ; (4) on appelle bhikṣu celui qui a dit, lors de l'ordination : Moi, le bhikṣu un tel, j'observerai les Défenses durant toute ma vie ; (5) on l'appelle

bhikṣu parce qu'il a le pouvoir d'épouvanter le roi Mâra et son peuple : en effet bhi° signifie épouvanter (sk. racine bhî) et °kṣu signifie pouvoir (racine kṣam) ; lorsque le Moine quitte la maison, se rase la tête, revêt l'habit teint et reçoit les Défenses, Mâra est épouvanté, car il se dit : Cet homme entrera à coup sûr dans le Nirvâṇa.—Définitions (1), (2), (4), (5) ci-dessus aussi Ttt. 1775 I. —T. 1428 I *toutes sortes de bhikṣu :* de nom (de Connotation) myôji 名字 ; pseudo-bhikṣu sôji 相似 ; soi-disant bhikṣu jishô 自稱 ; bhikṣu bienvenus zenrai 善來 (on leur dit : "bienvenus !" lorsqu'ils demandent l'ordination) ; bhikṣu mendiants kotsugu 乞求 ; bhikṣu portant le vêtement fait de pièces chakukassaie 著割截衣 ; bhikṣu ayant tranché les Passions hakesshi 破結使 ; bhikṣu ayant reçu les grandes Défenses et l'ordination complète selon la Loi, par Acte quadruple de déclaration : c'est en ce dernier sens que le mot bhikṣu doit s'entendre dans les prescriptions de la Discipline.—Ttt. 1721 I : Le moine est appelé mendiant (bhikṣu) parce que d'une part il mendie au Tg. la Loi qui doit lui servir à exercer son esprit, et de l'autre il mendie aux Laïcs la nourriture nécessaire pour entretenir son corps. Le mendiant qui n'est pas moine ne mendie que sa nourriture.—Gog. VIII mentionne des td. jokin 除饉 "qui élimine la faim", joshi 除士 "qui élimine" : le bhikṣu élimine la faim de la concupiscence et tranche tout attachement. Même interprétation Ttt. 2040 VII.—Gog. ib. rapporte encore une td. kunshi 熏士 "qui s'imprègne" : parce qu'il s'imprègne de bonnes Essences.—T. 310 CXIII Le bhikṣu est capable de trancher les Passions ; il tranche la Connotation du Soi, des Etres, de l'humain, des sexes masculin et féminin ; il pratique à la fois les Défenses et la Sapience ; il est libre de toute crainte, etc...—T. 721 III, IV, XLIX, nombreuses stances sur les caractéristiques des bhikṣu ; aussi T. 213 IV.— Le mot bhikṣu est donné comme un *nom de plante* Ttt. 2128 II, 2131, etc. (P.W. : Asteracantha Longifolia, ou Sphaeranthus Mollis) ; T. 1192 I c'est une des cinq plantes fastes : elle sert d'oreiller au B. quand celui-ci se livre à des Pratiques sur le sol.

BIKUCHI 毘俱胝, ou bikuchi ～知 T. 901 VI, ‡hikuchi 苾句胝 T. 895 III (p. 731), ‡hirikuchi 苾唎俱胝 ib. (p. 744), etc.=sk. Bhṛkuṭî, Bhrûkuṭî ; tib. khro gñer čan.—"Celle qui fronce les sourcils", nom d'une des formes de *Kannon dans l'Es.—Td. shimmoku 瞋目 "yeux colériques" T. 1097 III, funnu 忿怒 "courroucée" Mvy. 4281-2.—Tt. 1796 X : Elle naquit d'un froncement de sourcil de Kannon, et dès sa naissance terrifia par son aspect courroucé les Vajra et les Vajradhâra, qui se réfugièrent sous le siège du B. ; le B. lui dit alors : Arrête, ma sœur ! Et elle s'arrêta en répondant : A tous les ordres du B. j'obéirai respectueusement.—Ce texte en fait un Bs. féminin ; mais T. 1097 III, qui prescrit de la peindre au-dessous du Bs. Mahâsthâmaprâpta, l'appelle une Déesse ; et elle figure aussi dans une série de huit Reines de Science T. 895 III. Le plus souvent elle est considérée comme une forme de Kannon, et son nom précède en manière d'épithète celui de Kannon T. 901 III, 1092 VIII.—Dans un sûtra spécial T. 1114, le B. enseigne le Charme des cent huit noms de Bhṛkuṭî, qui assure à ceux qui le récitent toutes sortes d'avantages dont le dernier est la naissance au Paradis.—*Iconographie.*—T. 848 I et cm. Ttt. 1796 V : Elle est placée à gauche de Kannon dans la Cour de la Section de Lotus (aussi dite Cour de Kannon) du Cercle du Plan de Matrice ; elle a quatre mains : celles de gauche tiennent le lotus et le vase kuṇḍî, à droite une des mains tient le chapelet, l'autre fait le Sceau du Don du Vœu (abaissée la paume en avant) ; elle a trois yeux comme Maheśvara, et un chignon pareil à celui de Vairocana ; son corps est blanc ; son auréole est jaune, rouge et blanche : le jaune symbolise l'accroissement, le blanc l'apaisement, et le rouge le pouvoir de dompter. —C'est cette image qui est reproduite dans les "représentations actuelles" (genzu 現圖) de ce Cercle au Japon ; toutefois le troisième œil y est remplacé par une marque frontale (ûrṇâ). Id. aussi T. 1092 VIII. T. 1101 remplace le Sceau du Don du Vœu par celui du Don de Sécurité pour une des mains droites (élevée la paume en avant). D'après Asbs. IV, 1394, une des mains gauches tient un ms. sk. au lieu du vase kuṇḍî. T. 1080 la décrit assise sur un lotus, portant des vêtements divins et toutes sortes d'orne-



Fig. 35. Bikuchi (Bhṛkuṭî) (Plan de Matrice).

ments ; de même T. 1097 III, qui lui prête un aspect souriant et la montre prosternée devant Kannon, l'épaule droite découverte et les mains jointes.—Asbs. IV, 1394, et Hmjr. 889 : Ses noms és. sont Gôbukukongô 降伏金剛, Jôekongô 定惠金剛, Joshôkongô 除障金剛 ; son Germe est : bhṛ ; sa Formule : Sarvabhayatrâsanî hûṁ sphaṭaya svâhâ ; ses Formes de Convention sont le chapelet et le lotus épanoui ; et son Sceau consiste à allonger les pouces parallèlement, à croiser l'un sur l'autre les index tendus, et à replier les autres doigts à l'intérieur des paumes.

BIKUNI 比丘尼＝sk. bhikṣuṇî, p. bhikkhunî ; tib. dge sloṅ ma ; (jap. *ama).—Nonne mendiante.—Tc. nouv. éc. hisshuni 苾芻尼, 煏芻尼, etc.—*Aperçu.*—Les Nonnes mendiantes sont un des éléments constitutifs de l'Eglise bouddhique ; elles forment une assemblée spéciale parmi les 4 ou les 7 Assemblées (*Shû). La tradition a gardé le souvenir d'une multitude de saintes dans l'entourage du B. ou après lui ; cf. p. ex. le recueil p. Therîgâthâ traduit par Mrs. Rhys Davids sous le titre de Psalms of the Sisters (Londres, 1909), avec les notices biographiques que la traductrice a placées en tête de chaque ensemble. D'ailleurs, dès l'origine, il y a en face des saintes le groupe des Nonnes perverses, telle Ciñcâmâṇavikâ qui mérite de tomber vivante en enfer. Au fond l'Eglise a toujours conservé une attitude de malveillance et de suspicion à l'égard des Nonnes ; le B. ne les aurait admises qu'à son corps défendant, et sans dissimuler ce qu'il en coûterait à l'avenir de la foi. Les inscriptions de l'époque ancienne, p. ex. à Sanchi, attestent le nombre et l'influence des Nonnes ; plus tard, cependant, la littérature de l'Inde les ravale au rôle d'entremetteuses, telle la Kâmandakî du drame classique Mâlatîmâdhava.—*Institution.*—Madhyamâgama T. 26 XXVIII : Le B. passe l'été au Parc des Nyagrodha à Kapilavastu. Sa tante maternelle Mahâprâjapatî Gautamî lui demande si les femmes peuvent obtenir le Fruit d'Arhat, et si la Discipline les autorise à quitter la maison et à entrer en religion ; le B. lui interdit pareille pensée, mais l'engage à se raser les cheveux, à revêtir le Froc et à mener une vie pure. La même scène se reproduit à la fin de la Retraite d'été, puis dans le monastère de Giñjaka à Nâdika, où Gautamî a suivi le B., accompagnée de nombreuses matrones Śâkya. Ce triple refus désole Gautamî ; Ânanda intercède en sa faveur auprès du B., qui réplique que si les femmes sont autorisées à entrer en religion, la Conduite Brahmique ne tardera pas à péricliter dans la communauté. Ânanda lui rappelle les bontés qu'a eues pour lui sa tante ; elle l'a nourri et élevé après la mort de sa mère Mâyâ. C'est vrai, réplique le B., mais en retour je lui ai appris à prendre refuge dans les trois Joyaux et à mener une vie pure. Le B. consent enfin à admettre comme Nonnes mendiantes, par ordination régulière, sa tante et les femmes en général, à condition qu'elles observent huit règlements graves (sk. gurudharma, p. garudhamma, ch. sonshihô 尊師法 "maîtresses lois", ailleurs kyôhô 敬法 "lois vénérables", kyôkai 敬戒 "Défenses vénérables", fukaotsuhô 不可越法 ou fukakahô 不可過法 "lois inviolables") : (1) les Nonnes doivent recevoir l'ordination des Moines ; (2) tous les quinze jours, les Nonnes doivent aller recevoir des instructions des Moines ; (3) elles ne peuvent passer la Retraite estivale en un lieu où il n'y a pas de Moines ; (4) à la fin de la Retraite estivale, elles doivent accomplir l'Invite [à la confession mutuelle des trois sortes de péchés] : vus, entendus, soupçonnés, dans les deux assemblées (celle des Moines comme celle des Nonnes) ; (5) les Nonnes ne peuvent poser de question sur les Sûtra, le Vinaya et l'Abhidharma des Moines que si elles y sont autorisées par ceux-ci ; (6) les Nonnes ne peuvent parler des infractions des Moines, mais les Moines peuvent parler des infractions des Nonnes ; (7) les Nonnes coupables de péchés d'Exclusion-temporaire doivent faire [confession publique] sans faute pendant quinze jours dans les deux assemblées ; (8) une Nonne, même si elle a reçu l'Ordination depuis cent ans, doit humblement saluer, servir, respecter un Moine, même si celui-ci vient seulement d'être ordonné. Gautamî s'engage à observer ces huit prescriptions et reçoit l'ordination de bhikṣuṇî avec les cinq cents matrones Śâkya. Par la suite, elle demande à Ânanda de faire en sorte que ces Nonnes, qui étaient toutes âgées, nobles, connues du roi, et avaient une conduite pure depuis longtemps, fussent saluées, servies, respectées par des Moines d'ordination récente. Ânanda transmet cette requête au B., qui l'arrête avec indignation et se contente, pour toute réponse, de lui énumérer tous les avantages qu'ont perdus les Moines du fait de l'admission des femmes dans l'Eglise ; et il conclut par la parole célèbre : Si les femmes n'avaient pas été admises dans le clergé, la bonne Loi aurait duré mille ans ; mais maintenant elle ne durera que cinq cents ans.—Le même récit se retrouve avec des variantes (notamment pour le texte des huit règlements graves) dans tous les Vinaya (Sarvâstivâdin T. 1435 XV, Mûlasarvâstivâdin T. 1451 XXIX-XXX, Mahâsâṅghika T. 1425 XXX, Mahîśâsaka T. 1421 XXIX, Dharmagupta T. 1428 XLVIII) et dans beaucoup d'autres ouvrages, p. ex. T. 60 et T. 1478 (sûtra spéciaux), T. 156 V, etc.—Gautamî et ses cinq cents Nonnes furent les premières, dans toute la communauté, à entrer dans le Nirvâṇa Tt. 201 XIV (et cf. T. 144 sûtra spécial).—L'intercession d'Ânanda en faveur des femmes lui fut reprochée comme un Méfait lors du premier Concile qui se tint après le Parinirvâṇa.—*Bikunikai* 比丘尼戒, Défenses des Nonnes.—Les Nonnes ont leur Pénitentiel spécial, plus tardif que celui des

Moines dont il est dérivé. Selon la tradition ch. (p. ex. Ttt. 2145 XI), le Pénitentiel des Nonnes contient 500 Défenses, soit deux fois plus que celui des Moines qui en contient 250 : car il faut aux femmes plus de Défenses qu'aux hommes. En réalité, le nombre des Défenses varie avec les écoles, la moyenne en étant de 250 pour les Moines et 350 pour les Nonnes. La plupart des "règlements graves" dont le texte a été traduit ci-dessus sont incorporés dans le Pénitentiel des Nonnes. Les formules spéciales à celui-ci, ou bien portent sur des points n'intéressant que les femmes, ou bien se retrouvent dans des textes du Mahâvagga, du Cullavagga, etc., qui complètent le Pénitentiel des Moines. D'après Ernst Waldschmidt, Bruchstücke des Bhikṣuṇî-Prâtimokṣa der Sarvastivâdin [édités d'après des mss. sk. d'Asie Centrale], mit einer Darstellung der Überlieferung des Bhikṣuṇî-Prâtimokṣa in den verschiedenen Schulen, Leipzig 1926, les recensions des diverses écoles diffèrent beaucoup plus pour le Pénitentiel des Nonnes que pour celui des Moines : la plus archaïque serait celle des Theravâdin (en p.) ; puis viendraient celle des Dharmagupta, puis celle des Sarvâstivâdin, et en dernier lieu celles des Mûlasarvâstivâdin, des Mahîśâsaka et des Mahâsâṅghika.—*L'histoire du clergé féminin en Extrême-Orient* est mal connue. Ttt. 2122 LXXXIX (cf. Lévi-Chavannes, J. As. 1916 II, 41) Dès la première partie du IIIe siècle des Nonnes indiennes seraient venues en Chine pour y donner l'ordination à des Chinoises.—Ttt. 2145 XI mentionne à Koutcha trois grands couvents de Nonnes, qui étaient placés sous la direction d'un Moine ; les femmes et les filles de rois et de princes y venaient de toute l'Asie Centrale. Le Pénitentiel en usage dans ces couvents fut traduit en ch. dans la seconde moitié du IVe siècle, mais cette version ne s'est pas conservée.—Ttt. 2063 : En 335-342, le moine Sôken 僧建 avait rapporté de chez les Gesshi (Yuetche) un Pénitentiel et un manuel d'ordination (komma 羯磨=sk. karma) qui servirent pour l'ordination de quatre Nonnes chinoises en 357. Vers 430, le religieux indien Guṇavarman traduisit un manuel d'ordination des Nonnes de l'école Dharmagupta, et en 434 une cérémonie d'ordination eut lieu à Nankin en présence d'un collège de dix Nonnes venues de Ceylan ; ce fut la première ordination de Nonnes faite en Chine selon les règles (cf. Lévi-Chavannes, ib. 46, et Pelliot, BEFEO IV, 356, n. 4). En 516, le moine Hôshô (Pao-tch'ang) 寶唱 rédigeait les biographies de soixante-cinq Nonnes chinoises Ttt. 2063 : treize des Tsin 317-419, vingt-trois des Song 420-478, quinze des Ts'i 479-501, quatorze des Leang 502-515.—Au *Japon*, les premières Nonnes auraient été Zenshin 善信 et autres, qui allèrent étudier laDiscipline en Corée de 588 à 590 Gkss. XVIII ; mais les ordinations régulières de Nonnes n'auraient commencé que plus tard. Il existe encore au Japon (comme en Chine) de nombreux monastères de Nonnes. A l'époque Tokugawa, seize d'entre eux portaient officiellement le nom de Bikunigosho 比丘尼御所, parce que les supérieures en avaient été dès l'origine des princesses ou des femmes nobles ; plus exactement, les monastères dirigés par des princesses étaient appelés Gokyûshitsu 御宮室, et ceux dirigés par des femmes nobles Gozenshitsu 御禪室. Depuis la Restauration de 1868, ces noms ont été supprimés, mais la filiation des supérieures paraît se continuer et ces mêmes monastères sont appelés Goyuishojiin 御由緒寺院 "monastères à filiation".

BIMA 毘摩=sk. Bhîmâ, nom d'une Déesse, épouse de Maheśvara T. 665 VIII, Ttt. 2087 II ; cette dernière source, dans un passage ultérieur, donne une variante bimara 毘摩羅 qui pourrait correspondre au sk. bhîmala "terrible", épithète de Maheśvara (Watters, Travels, I, 223) ; mais cette variante ne figure que dans les éditions ch. de Ttt. 2087, les mss. conservés au Japon portent bima 毘摩 comme dans le premier passage.—Hbg. cite d'autre part, d'après Ttt. 1762 XII, les deux formes bima et bimara, avec une td. muku 無垢 "immaculé"=sk. vimala ; d'après Hbg. ils s'agirait ici d'un nom de fleuve, mais les termes cités ne se retrouvent pas dans le texte actuel de Tt. 1762 XII.

BIMANÔ 微麼囊=sk. vimâna ; td. rôkaku 樓閣 "pavillon, édifice à étage" Kse. XXII.

BIMASHITTARA 毘摩質多羅 T. 99 XL, 190 XXIV, 262 I, 310 LXII, 397 XLVII, 665 IX, Ttt. 1709 I, 1834 II, 2128 XXV, etc., ou 鞞〜 T. 24 VI ; abr. bimashitta 毘摩質多 T. 1 XX, 663 III, Ttt. 1718 II b, Eog. I, etc., encore abr. en bimashitsu 毘摩質 ; nouv. éc. beimashittari 吠摩質呾利 Ttt. 1709 I, 1723 II a, 1834 II, etc.=sk. Vemacitra (ou Vemacitrî, Mahâvastu III, 148, 254 ; Vaimacitra, Hœrnle, Manuscript Remains 107) ; p. Vepacittiya ; tib. thag bzaṅ ris "tissu à ramages".—Nom d'un roi des Asura.—Td. diverses : kiga 綺畫 "dessins brodés", hôkin 寶錦 "brocart précieux" (sk. vema "métier à tisser" +citra "bariolé"), allusion à ses parures Ttt. 1723 II, 1834 II, 1709 I, 2128 XXV (se référant à Kiki 窺基) ; myôshoku 妙織 "tissu merveilleux" Mvy. 3393 (aussi T. 190 XXIX, corr. de myôki 妙機 ?) ; jôshin 淨心 "Esprit pur" (sk. vimala "pur"+citta "Esprit") Ttt. 1718 II b ; jôshinge 淨心華 "fleur d'Esprit pur" Ttt. 2128 XXV (anc. éc.) ; shujugi 種種疑 "toutes sortes de doutes" (sk. vimati "doute"+citra "varié") Ttt. 1718 II b ; shujushi 種種絲 "toutes sortes de fils de soie", allusion à ses talents de prestidigitateur Eog. I ; henkû shujugongi 遍空種種嚴儀 "toutes sortes d'ornements dans les airs", parce que dans ses combats avec les Dieux il déploie ses armées dans le ciel, ib. ; kyôkô 響高 "grand bruit", kekkyo

穴居 "habitant des cavernes" ib. (ces deux td. aussi Ttt. 2122 v, qui explique que du fond de la mer Vemacitra crie son nom à grand bruit, et que d'autre part il habite des cavernes marines) ; kôon 高遠 "haut et loin" Ttt. 1785 vi.—Sa fille Śacî (cf. *Shashi) est l'épouse d'Indra T. 99 xl, Ttt. 1723 ii a, 1718 ii b, etc. ; le mythe est conté en détail T. 643 i (aussi Ttt. 2122 v qui se réfère à T. 1) : Au commencement des Périodes, le feu se produisit pendant une Période, la pluie pendant une Période, le vent pendant une Période, la terre pendant une Période. Lors de la formation de cette dernière Période, les Dieux Resplendissants se mirent à voler par le monde et se baignèrent dans les eaux ; l'essence des quatre Eléments pénétra dans leur corps ; ils éprouvèrent un plaisir solitaire et leur semence s'écoula dans les eaux. Les huit vents l'emportèrent ; elle tomba dans la boue et se transforma en œuf. Au bout de 8000 ans sortit de cet œuf une femme de couleur bleu-noir comme la boue, à 999 têtes, chaque tête ayant 1000 yeux, à une seule bouche dont les quatre dents émettaient une flamme pareille à la foudre, à 24 mains dont chacune tenait une arme (d'après Ttt. 2122 v, 24 pieds et 999 mains) ; son corps était haut comme le Sumeru. Comme elle s'ébattait dans la mer, le vent *Biramba (sk. Vairambha) agita les eaux dont l'essence la pénétra ; au bout de 8000 ans, elle engendra un fils quatre fois plus grand qu'elle-même. L'enfant avait 9 têtes à 1000 yeux chacune ; de sa bouche sortait du feu (Ttt. 2122 v: de l'eau); il avait 999 mains et 8 pieds ; sa voix se faisait entendre du fond de la mer. Il reçut le nom de Vemacitra roi des Asura. A la manière des démons, il ne se nourrissait que de boue, et de fibres et racines de lotus. Ayant grandi, lorsqu'il vit que les Dieux étaient entourés de femmes, il demanda à sa mère : Pourquoi seul serais-je sans compagne ? Sa mère lui parla alors d'une Gandharvî des Monts Parfumés (Kyôsen 香山, sk. Gandhamâdana), qui était plus belle que le jade blanc et émettait de la musique par tous ses pores. Il décida de l'épouser ; sa mère alla la chercher et ils se marièrent. Au bout de 8000 ans, ils eurent une fille d'une rare beauté, comme la lune parmi les étoiles. Kauśika (Indra) la fit demander en mariage ; l'Asura sollicita en échange un palais fait des sept Joyaux. Indra jeta dans la mer sa coiffure qui devint un édifice palatial sur lequel trôna l'Asura ; un lotus de ce palais se transforma en 84.000 femmes qui accompagnèrent chez les Dieux la fille de l'Asura; celle-ci reçut d'Indra le nom de Etsui 悅意 (sk. Manojñâ ? Ttt. 2122 v : elle s'appelait Śacî et était la sœur de Râhu). Elle devint jalouse de ses suivantes, que lui préférait l'empereur des Dieux, et s'en plaignit à son père qui déclara la guerre à Indra : l'Asura se leva dans la mer, s'accroupit sur le sommet du Sumeru, et de ses 999 mains secoua le Sumeru et la ville d'Indra, Sudarśana ; les quatre mers s'agitèrent et Indra fut terrifié. Un esprit conseilla à Indra d'invoquer la Perfection de Sapience ; aussitôt quatre roues de lames tombèrent du haut des airs sur Vemacitra et lui tranchèrent oreilles, nez, mains et pieds ; la mer en fut toute rougie ; l'Asura mutilé se réfugia dans des trous de fibres de lotus.—Comme les autres Asura, Vemacitra est constamment en lutte avec les Dieux. Divers récits du Saṁyuktâgama T. 99 xl (td. parallèle T. 100 ii-iii ; Saṁ. Nik. xi, 1, 4, 5, 7) le montrent en conflit avec Indra, qui l'emporte toujours. Un de ces récits met en scène des Voyants établis dans une forêt, près du champ de bataille ; ils reçoivent en même temps la visite du Dieu et celle de l'Asura ; ce dernier se montre discourtois à leur égard, et les Voyants prédisent qu'il sera vaincu par les Dieux, puis lui inspirent des songes (ou des frissons) de mauvais augure. Cet épisode est cité dans la Viṁśikâ de Vasubandhu Tt. 1589, 1590 ; cf. J. As. 1925 i, 17 sq.—Pour d'autres informations sur Vemacitra, cf. *Ashura.

BIMBA 頻婆=sk. p. bimba ; tib. bim ba Mvy. 5210. Nom d'arbre, Momordica Monadelpha, une sorte d'amarante ; td. sôshi 相思 Gog. iii, Ttt. 2131 viii. Les lèvres rouges sont comparées à son fruit T. 278 ix, 297 lxv, 293 x ; c'est une des quatre-vingts marques secondaires des Grands Mâles (sk. bimboṣṭhi Mvy. 5210, p. bimboṭṭhi ; aussi b°a). Eog. ii : Ce fruit ressemble à la pomme.—~*chô* ~帳, terme désignant une sorte de tenture qui orne le palais des Dieux dans le ciel Tuṣita, ainsi nommée soit parce qu'elle est rouge comme le fruit du bimba, soit parce qu'on y voit le reflet (sk. bimba) des objets extérieurs ; T. 279 xxii et cm. Eog. i.

BIMBARA 頻婆羅 [I], nom d'un parfum T. 279 xxii et cm. Eog. i.

BIMBARA 頻婆羅 [II], ou Tt. 1558 xii (=K. Lav. iii, 190) bimbatsura ~跋~, ou Mvy. 7703 etc. bimpara ~波~=sk. viṁvara Mvy. 7703, 7829, 7958, ou bimbara ib. 8006 ; tib. drkigs. Nom de nombre ; Gog. i se référant à T. 190 td. jucchô 十兆. Cf. *Sû.

BIMOKUKUSHA 毘目瞿沙=sk. Bhîṣmottaranirghoṣa, nom d'un Voyant T. 279 lxiv ; T. 293 viii td. daiimyôshô 大威猛聲 "grande voix terrible". Cf. les gloses (inexactes) Kse. lxiv, Eog. ii, Ttt. 1733 xviii.

BIMOKUSHA 毘目叉=sk. vimokṣa ; td. *gedatsu 解脫 "Libération" Ttt. 1851 i, 1733 xviii.—Ttt. 1851 i distingue vimokṣa, Libération de l'ordre de l'Opéré, de mokṣa, Libération de l'ordre de l'Inopéré (muigedatsu 無爲解脫).

BIMOKUTEI 毘木底=sk. vimukti ; td. *gedatsu 解脱 "Libération" Ttt. 1736 LIV.

BINAYA 毘奈耶 T. 898, 1442-1451, 1456, 1457, 1459, Ttt. 1733 I, 1805 II a, 1807 I, 1828 IX, 1861 II a, Eog. I, Gog. XIV, ou binaya 毘那耶 Ttt. 1805 II a, Gog. XIV, binaya 鼻奈耶 T. 1464, binaya 鼻那夜 Gog. XIV, bini 毘尼 T. 1440, 1441, 1463, 1489, 1775 I, Ttt. 1805 II a, 1815 I, Srs. I b, Eog. I, Gog. XIV, [binika 鞞泥迦 Gog. XIV]=sk. p. vinaya ; tib. 'dul ba. —Discipline ; titre d'une des trois Corbeilles du Canon.—Td. *ritsu 律 "code de lois" Ttt. 1805 II a, Gog. XIV, etc. ; jôbuku 調伏 "domptant" (les Passions) Gog. XIV, (les Pratiques ou les Actes mauvais) Ttt. 1773 I ; aussi Ttt. 1807 I, 1828 IX, 1861 II a, Eog. I, etc. ; metsu 滅 "éteignant" (le mal) Gog. XIV, (les mauvaises Essences) T. 1463 I, (les mauvais Actes) Srs. I b, (les mauvais Fruits des Actes ou des Passions, ou le feu des Péchés) Ttt. 1733 I ; aussi Ttt. 1805 II a, 1815 I, etc. ; inshô 引生 "guidant les Etres" (les Laïcs vers la Voie) Srs. I b, ou "produisant" (des Mérites) ib. ; rigyô 離行 "Pratiques écartant" (de la mauvaise Voie) Gog. XIV ; zenji 善治 "gouvernant bien" (les Etres) T. 1775 I [Kumârajîva] ; kedo 化度 "convertissant et sauvant" (les Etres) Gog. XIV.—Cf. *Ritsu.

BINAYAKA 毘那夜迦 Tt. 1266, T. 1267, Tt. 1270, Ttt. 1273, Tt. 1274, Ttt. 2129 VII etc., ou binayaka ～也迦 Ttt. 1796 VII, binnayaka 頻那夜迦 T. 1272, Ttt. 2129 VII, binayokka 尾那翼迦 Tt. 1266 =sk. vinâyaka ; tib. log 'dren Mvy. 3165.—Un des noms de Gaṇeśa, dieu hindou à tête d'éléphant, patron de la littérature ; devenu dans le bouddhisme un démon malfaisant.—Ce nom signifie en sk. "celui qui écarte" (vi-nî) [les obstacles, vighna-vinâyaka] ; le mot vighna "obstacle", qui entre dans un grand nombre des épithètes de Gaṇeśa (vighneśa "maître des obstacles", vighnajit "vainqueur des obstacles", vighnarâja "roi des obstacles", vighnântaka "mettant fin aux obstacles", etc.), sert aussi à désigner le dieu lui-même.—Les interprètes bouddhistes expliquent régulièrement vinâyaka par "obstacle", shôge 障礙 : Ttt. 1796 VII Les Binayaka, ce sont tous ceux qui font des obstacles ; tous ces obstacles sont produits par des Connotations illusoires de l'Esprit.—Ttt. 1273 Vinâyaka est un démon qui poursuit sans cesse les hommes pour leur susciter des obstacles et des difficultés.—Gog. XIV C'est un démon à forme humaine et à tête d'éléphant, qui fait obstacle aux affaires d'autrui.—Ttt. 2129 VII C'est le Dieu des obstacles ; il se manifeste avec un corps humain et une tête d'éléphant, et fait obstacle aux Actes méritoires.—Toutefois Mvy. 2165 donne l'interprétation correcte batsuja 拔邪 "écartant ce qui est néfaste". —Vinâyaka est parfois confondu avec Vinataka, nom d'une des sept montagnes d'or qui entourent le Sumeru (Mvy. 4146 tc. binataka 毘那怛迦, td. shôgeshinsen 障礙神山 "mont du Dieu des obstacles", tib. rnam par 'dud "recourber" [sk. vi-nam ?] ; cf. Tt. 1558 XI=K. Lav. III, 141) : p. ex. Gog. XIV qui explique que cette montagne a la forme de la tête de Vinâyaka, ou Ttt. 1829 I qui tc. binatakka 毘那矺迦 et explique que la montagne est habitée par des Dieux qui font obstacle à la bonne Loi.—Cette confusion rend compte de certaines tc. aberrantes du nom du Dieu : binataka 毘那怛迦 Ttt. 1273 (td. zôbi 象鼻 "trompe"), benayataka 吠那野怛迦 Ttt. 2129 VII. Mais Tt. 1667 donne d'autres tc. binaranôga 毘那羅囊伽, biminanôga 毘微那囊伽, qui paraissent simplement fautives.—D'après Tt. 1270 Vinâyaka est l'aîné des 1500 fils de Maheśvara et d'Umâ ; il a pour sœur Hennayaka 扁那夜迦, aînée de leurs 1500 filles. Cette sœur est une métamorphose d'Avalokiteśvara qui, pour réprimer les mauvaises pratiques de son frère, le séduit et l'épouse ; tous deux sont représentés en train de s'embrasser, sous le nom de *Daishôkangiten 大聖歡喜天, q.v. —Vinâyaka au sens de "conducteur" est aussi une des 80 appellations du B. ; cf. *Butsu.

BINDARA 賓吒 (ou 陀) 羅, ou binzu 賓頭=sk. piṇḍâra ? Td. shûyoku 集欲 "désirs réunis". Nom d'un Enfer où est entré le roi Ajâtaśatru T. 627 II, Kog. VI b ; aussi mentionné dans le Daijiinnengyô 大事因緣經, sûtra apocryphe de tradition au Hieizan qui tc. 頻陀羅 et en fait un des Enfers où tombent les sceptiques.

BINGA 頻伽=sk. bhṛṅgâra, p. bhinkâra "vase", T. 945 II : Si l'on emporte un vase bhṛṅgâra, vide et bouché, d'un pays à un autre, l'air qu'il contient lorsqu'on l'ouvre au bout du voyage n'est ni celui du pays d'origine, ni celui du nouveau pays ; car dans le premier cas l'air du pays d'origine aurait été diminué de la quantité emportée dans le vase, ce qui n'est pas possible, et dans le second cas, c'est-à-dire si de l'air nouveau était entré dans le vase à son arrivée dans le nouveau pays, on devrait voir sortir cet air lorsqu'on ouvre et renverse le vase. De même la Masse de Notation, qui est à la fois sans Donnée-causale et sans Nature-propre, est vide et illusoire. [De même que le vide, ou l'air, est sans allée ni venue, de même la Notation est sans production ni destruction : interprétation de Ejô 懷奘 Hksd. XX.]—Le cm. de ce passage, Ttt. 1799 II b qui explique que la tc. binga désigne un vase ayant la forme de l'oiseau kalaviṅka, confond binga 頻伽 =sk. bhṛṅgâra, avec binga 頻伽 abr. de *karyôbinga 迦陵頻伽=sk. kalaviṅka ; cf. Mvy. 481 et 4868.

BINGADA 頻伽陀=sk. vigada "remède" (antidote) ; Ttt. 1733 XX et Eog. II relèvent une tc. "complète" bigôma 毘笈摩 qui reste inexpliquée.

Ib. td. joko 除去, fuko 普去 "éliminant" (les maladies et les poisons) ; ces td. reposent sur une fausse étymologie vi-gata, cf. *Akada.

BINIYA 尾儞也=sk. vidyâ ; td. *myô 明 "Science" Dge. I, qui fait de ce terme un synonyme de *shingon 眞言 "Formule".—Tc. bitei dans biteidarapitaka 毘睇陀羅必得家=vidyâdharapiṭaka, td. myôjujizô 明呪持藏 "Corbeille des détenteurs de (Formules de) Science" Ttt. 2066 II.

BINZURUGA 賓頭盧伽 T. 663 III, 664 VII, ou bindora 賓度羅 T. 665 IX, nom d'un roi-Yakṣa ; td. ryûfudô 立不動 "debout immobile" Ttt. 1785 VI. Le texte sk. correspondant (Suvarṇaprabhâsottamarâjasûtra) paraît donner Piṅgala.

BIRABA 毘羅婆 Tt. 1602 X, ou binra 頻螺 Tt. 1579 XXX, binra 頻蠡 Tt. 1828·II a, bira 避羅 Gog. XXII=sk. bilva, p. billa ; tib. bil ba. Nom d'un arbre et de son fruit, Ægle Marmelos. Gog. XXIII Dans les pays occidentaux, les sacrificateurs utilisent cet arbre pour orner leurs cérémonies ; le fruit en est doré, et gros comme une orange (kanshi 甘子). Ttt. 1828 II a Le fruit ressemble au citron (ki 枳) ; il est de couleur safran (*ukkon 鬱金, sk. kuṅkuma); dans les pays occidentaux, on le donne aux voyageurs en guise de porte-bonheur.

BIRAMBA 毘藍婆 Ttt. 2148 XLVIII, Gog. I, XVII, XXII, abr. biran 毘藍 T. 279 XIII, Eog. I ; ou biran 毘嵐 T. 278 V, Tt. 2042 V ; biramba 鞞嵐婆 Tt. 1559 XVI, Gog. XXV, abr. biran 鞞嵐 Ttt. 2128 XLVIII, Gog. I, XVII, XXII ; beramba 吠藍婆 Tt. 1759 XXVII, Ttt. 1821 XXII, 1822 XXII, 2128 XLVIII, Gog. I, XVII, XXII, Eog. I, abr. beran 吠藍 Ttt. ib. ; beramba 吠嵐婆 Tt. 1558 XXII, Ttt. 1821 XXII, 1822 XXII, abr. beran 吠嵐 Ttt. 1821 XXII, 1822 XXII, Gog. XXV ; tc. aberrantes : senramba 旋藍婆 Gog. XXV, senran 旋藍 Ttt. 2128 XLVIII, Gog. I, XVII, XXII, senran 旋嵐 Tt. 1548 VI, Gog. XVII, zuiramba 隨藍婆 Gog. XXV, zuiran 隨藍 Ttt. 2128 XLVIII, Gog. I, XVII, XXII =sk. vairambha (cf. Divyâvadâna 105), p. verambha, veramba.—Nom d'un vent, td. jimmyôfû 迅猛風 "vent rapide et violent".—T. 278 V, 279 XIII : De même que le vent Vairambha fait trembler la terre entière, ainsi le Terrain de Mérite des B. ébranle les Etres des trois Plans. Cm. Eog. I donne les étymologies suivantes : (1) be 吠 "disperser" (san 散 : sk. vi préfixe ?)+ramba "atteint" (shoshi 所至 : sk. lambha ?) : tous les endroits atteints par ce vent sont dispersés et détruits ; (2) bi 毘 négation (sk. vi préfixe)+ramb "tarder" (chi 遲 : sk. lamb°): ce vent ne tarde pas, il est très rapide et violent. Ib. Le Cercle du vent cosmique qui soutient le Cercle de l'eau porte le même nom que le Cercle de ce vent (Vairambha).—Tt. 1558 XXII (=K. Lav. VI, 155) D'après certains maîtres, l'ascète doit suivre l'air qu'il expire jusqu'au Cercle du vent [qui soutient l'univers] et jusqu'au vent Vairambha. Cm. Ttt. 1821 XXII, 1822 XXII : Vairambha est le nom d'un vent qui souffle à l'intérieur des Monts de Fer encerclant [l'univers à quatre continents ; sk. Cakravâḍa, cf. K. Lav. III, 141] ; d'autre part, d'après Paramârtha, beramba 吠嵐婆 signifie : "qui s'élève sans cesse", kôki 恒起 : c'est le vent qui fait tourner le soleil et la lune.—T. 310 XXXVII Grâce à ses Supersavoirs le B. arrête au moyen d'un seul poil le vent violent beransôga 吠嵐僧伽 (=sk. vairambhasaṅgha ?), qui peut détruire les mondes des dix directions nombreux comme les grains de sable du Gange. Cm. Ttt. 2128 XIII Ce nom désigne un grand vent d'ouragan qui souffle au moment de l'incendie cosmique à la fin des Périodes et peut détruire les mondes.—Tt. 2042 V (td. Przyluski 356) Même le vent violent Vairambha ne pourrait emporter les liens dont Mâra a été chargé par Upagupta.—Cf. *Barona.

BIRANAKASHABA 毘囉拏羯車婆, tc. d'un mot signifiant "tortue" Ttt. 2131 VI. La seconde partie de ce terme correspond au sk. kaśyapa, kacchapa, "tortue".

BIRARI 毘囉梨, nom d'une espèce de renard qui tue et dévore les hommes T. 1341 XV.—Sk. biḍâla "chat" ?

BIRIKU 毘哩瞿 Tt. 852 II (p. 121 c)=sk. Bhṛgu ; tib. ṅan spoṅ "rejetant le mal", td. ch. kiaku 棄惡 même sens Mvy. 3451.—Nom d'un Voyant qui figure parmi les assistants d'Agni (*Katen) au Sud de la Cour de Diamant extérieure dans le Cercle du Plan de Matrice ; toutefois dans les représentations "actuelles" (genzu 現圖) de ce Cercle au Japon, il est remplacé par la conjointe du Voyant Aṅgiras (*Akeira) Mnkk. 505., avec lequel certaines sources le confondent Sfdk. IX. Dans Tt. 852 II (p. 122 a), 850 II (p. 78 a), 851 II (p. 103 b), son nom est tc. gechiriga 蘖慄伽 qui paraît correspondre au sk. gargha (?). Il a pour Formule : Namo gautma mahârṣaṁ gargha svâhâ (sic) Tt. 850 II (cf. p. 89 b), 851 II, 852 II.—Mvy. 3573 le mentionne d'autre part dans une liste de rois mythiques.

BIRISHAGANA 毘梨沙伽那=sk. Vṛṣagaṇa (Vârṣagaṇa), nom du roi-Dragon qui habitait un étang au pied des Monts Vindhya et enseigna le système Sâṁkhya à Vindhyavâsa Ttt. 2049.

BIRIYA 毘梨耶 Eog. I, ou 毘離耶 Ttt. 1851 XII, 尾唎也 Bzm., abr. biri 毘梨=sk. vîrya, p. viriya "Bonne-volonté" ; td. *shôjin 精進, q.v.

BIRUSHANA 毘盧遮那=sk. Vairocana, nom

d'un B. ; cf. *Roshana et *Dainichi.

BISASHA 髀殺社 Ttt. 2125 III, ou 毘～ Bzm. 44 =sk. bhaiṣajya, p. bhesajja ; tib. rci, sman. Td. *yaku 藥 "médicament", q.v.

BISASHAHARISHIKARA 毘殺社鉢利色迦羅=sk. bhaiṣajyapariṣkâra "Equipement de Remèdes", td. yakushigue 藥資具衣 T. 1453 X. Un des treize Equipements du Moine mendiant ; cf. *Shigu.

BISEIYA 微誓耶 Ttt. 1796 V, 毘逝耶 Tt. 850 II [=Vijayâ], ou bishaya 毘社耶 T. 848 IV, Tt. 851 II [=Vijayâ], bijaya 微闍耶 Hizk. II, bijayu 尾惹庾 Tt. 850 II [=Vijaya], bijayoku 尾惹欲 Tt. 851 II [=Vijaya]=[I] sk. Vijaya, td. saishô 最勝 "victoire suprême" ; troisième des cinq Buddhoṣṇîṣa (*Bucchô; le second est Jaya) qui entourent Śâkyamuni dans la Cour de Śâkyamuni du Plan de Matrice



Fig. 36. Biseiya (Vijayâ).

Ttt. 1796 V ; il est de couleur jaune et tient un lotus dans la main gauche Hizk. II ; cf. *Kinrimbucchô.—Aussi=[II] sk. Vijayâ, td. saishô 最勝 "invincible", nom d'une des deux compagnes du Dieu du Soleil (*Nitten ; l'autre est Jayâ) dans la Cour de Diamant extérieure du Plan de Matrice T. 848 IV, Tt. 850 II, 851 II, Ttt. 1796 V ; elle est de couleur chair et tient l'arc et la flèche Hizk. II.

BISHAFU 毘舍浮, ou Tt. 1509 IX bijobafu 鞞恕婆附, T. 411 VII bishôfu 毘攝浮, Ttt. 1735 XX, Eog. I ‡bishibabu 毘溼婆部, T. 125 XLV bisharaba 毘舍羅婆, Bjk. I bisha 鞞舍, fusha 浮舍, T. 190 III bishamon 毘沙門, T. 4, 278 VII zuishô 隨葉=sk. viśvabhû (°bhuj), p. vessabhû ; tib. kun skyobs "protecteur de tous". Td. issaishô 一切勝 "victorieux de tous" Ttt. 1509 IX, henissaijizai 遍一切自在 "souverain universel" (sk. bhuj "jouir de, régner") Ttt. 1735 XX, 2131 I, Eog. I ; issaiu 一切有 "existant universellement" (sk. bhû "devenir, être") Eog. I ; kôshô 廣生 "produisant largement" (sk. bhû, sens causatif) Bjk. I ; shujuhengen 種種變現 Gog. XXI-XXII ou nôhengen 能變現 Ttt. 2128 XVIII "produisant toutes sortes de transformations" (même étymologie). —Le troisième des sept B. du passé.—T. I I: Il apparut dans la 31ᵉ des Périodes passées ; il appartenait à la caste des Kṣatriya, au clan Kauṇḍinya ; le roi son père avait nom Zentô 善燈 "bonne lampe" (sk. Supradîpa ?—le pali, Dîg. Nik. XIV, a Suppatîta =sk. Supratîta auquel répond la tc. de T. 2 soharateitsu 穌鉢囉底都 ; T. 4 donne suharadaijosetsuri 須波羅提恕利利), sa mère Shôkai 稱戒 "moralité glorieuse" (p. Yasavatî=sk. Yaśovatî, auquel répond T. 4 yashaotsudai 耶舍越提 ; T. 2 donne harababatei 鉢囉婆嚩底=sk. Prabhâvatî ?), sa ville de naissance Anupamâ ; à son époque la durée de la vie humaine était de 60.000 ans ; il avait un fils nommé Myôkaku 妙覺 "Eveil merveilleux" (T. 4 : Suharawatsu 須波羅曰), deux disciples, Fuyû 扶遊 et Uttama 鬱多摩 (p. Soṇa et Uttara ; T. 4 : Butsudai 佛提 et Utta 鬱多 ; T. 2 : Yashutara 野輸多羅), un disciple intendant nommé Jakumetsu 寂滅 "apaisement" (p. Upasannaka ; T. 2 : Upasento 烏波扇覩 ; T. 4 : Fukushiyô 復枝葉) ; son arbre d'Eveil fut le śâla (cf. *Bodai) ; il prêcha la Loi à deux assemblées, la première de 70.000 disciples, la seconde de 60.000.—Cf. T. 643 X, et les autres sources citées s.v. *Butsu.

BISHAJARASHO 俾沙闍羅所=sk. Bhaiṣajyarâja T. 474 II. Nom d'un B. ; td. *Yakuô 藥王.

BISHAKA 毘灑 (ou 舍) 迦=sk. Viśâkha ; nom d'un des huit Yakṣa de la suite de Vaiśravaṇa (cf. *Bishamon) Ttt. 1796 V. Dge. XV td. daiman 大滿 "tout plein" ou jihô 持法 "maintenant la Loi".

BISHAKYA 毘舍佉, ou 尾舍佉, 鼻奢佉, beshakya 吠舍佉=sk. viśâkhâ, nom d'une mansion lunaire ; ch. tei 氐, tib. sa ga Mvy. 3200 ; td. littérale besshi 別枝 "branche (śâkha) à part (vi)" Gog. XVIII ; autre td. fusshô 沸星 "étoile bouillonnante" (?) Ttt. 2040 I. [Viśâkhâ était aussi le nom personnel de Mṛgâramâtâ (Rokushimo 鹿子母), qui fit construire pour le B. un temple au Jetavana ; elle était née sous l'influence de cette mansion.]—Aussi=sk. vaiśâkha, nom du deuxième mois (avril-mai) ; tib. dpyid zla tha čhuṅ sa ga, ch. kishun 季春 "3ᵉ lune du printemps" Mvy. 8263 ; td. Ttt. 1821 VIII jôyô 長養

"croissance".

BISHAMON 毘沙門, ou Tt. 1509 LIV 鞞沙門=sk. Vaiśravaṇa, Vaiśramaṇa, p. Vessavaṇa ; tib. rnam thos bu, rnam thos sras "fils de celui qui est entièrement entendu" (c.-à-d. du glorieux, sk. Viśravas, nom du père de Kuvera). Autres tc. : (1) beishirabana 吠室囉嚩拏 Tt. 1298, bisharabana 毘 (ou 鞞) 舍囉婆拏 Gog. XIX, Ttt. 2129 VI, qui répondent au sk. Vaiśravaṇa ; (2) mais la plupart des tc. répondent au sk. Vaiśramaṇa : beishiramana 吠室羅摩拏 Tt. 1246, beisharamana 吠舍囉麼那 T. 901 XI, heishiramana 薜室囉末那 T. 665 VI, Tt. 1246, beishiramana 吠室囉末那 Ttt. 2129 VI, bishiramanô 鞞室羅懣囊 Eog. I, etc.—Nom d'un des quatre Dieux-Rois (*Tennô 天王) ; il préside au Nord, aux Yakṣa, et aussi à la richesse, à la guerre, etc.—La plupart des td. de son nom reposent sur la forme sk. Vaiśravaṇa (racine śru "entendre") : la plus courante est tamon 多聞 "beaucoup entendu", qui s'interprète de différentes façons : beaucoup de gens entendent parler de sa richesse Gog. XIX, Ttt. 2129 VI, ou de ses Mérites Eog. I ; il entend souvent prêcher la Loi, car c'est lui qui protège la Terrasse d'Eveil des B. Ttt. 1721 XII ; les mêmes interprétations s'attachent aux td. fumon 普聞 "vastement entendu", hemmon 遍聞 "partout entendu" Gog. XIX, Ttt. 2129 VI. Gog. XIX donne une td. rimon 離聞 "séparément entendu" où le préfixe sk. vi° (d'où vai°) est pris au sens séparatif. Enfin Eog. I donne une glose fantaisiste de la forme sk. Vaiśramaṇa : vai serait une exclamation précédant le mot śramaṇa "moine" ; à l'origine ce roi s'appelait Kuvera (Kukotsura 俱乞羅, à corr. en Kubira 俱尾羅), mais il lui arriva un jour de revêtir le Froc pour écouter prêcher le B. ; et lorsqu'il entra dans l'assemblée des auditeurs, ceux-ci se dirent les uns aux autres : Vai, śramaṇa ! vai, śramaṇa! Hé ! voici le moine, voici le moine ! D'où son nouveau nom.—Comme **régent du Nord,** Vaiśravaṇa figure non seulement dans la série des quatre Dieux-Rois, mais aussi dans celle des Dieux des huit directions (*Happôten), des Douze Dieux (*Jûniten), etc. Il habite au Nord du Sumeru, soit sur le flanc Nord de la montagne à mi-hauteur, T. 24 VI et 25 VI, Ttt. 2121 I (au sommet du Yugandhara, à 42.000 Lieues au-dessus de la terre), Tt. 1644 V (entre les deux sommets du Yugandhara), Tt. 1558 XI (=K. Lav. II, 160 : sur la 4e terrasse, à mi-hauteur du Sumeru, au niveau du sommet du Yugandhara, là où sont les châteaux du soleil et de la lune) ; soit à 1000 Lieues au Nord du Sumeru T. 1 XX, ou à 4000 Lieues T. 23 III. Il a trois villes, un parc, et un étang, dont les noms diffèrent selon les textes : première ville, T. 1 XX Kai 可畏 "redoutable", T. 23 III Shama 沙摩, T. 24 VI, 25 VI Bisharaba 毘舍羅婆; deuxième ville, T. 1 XX Tenkyô 天敬 "vénérée des Dieux", T. 23 III Hakaraotsu 波迦羅曰, T. 24 VI, 25 VI Gabahattei 伽婆鉢帝 ; troisième ville, T. 1 XX Shûki 衆歸 "tous les refuges" (ou : "refuge des assemblées"), T. 23 III Aniban 阿尼槃, T. 24 VI, 25 Adabanta 阿荼槃多 (et cf. les tc. suivantes désignant l'une des villes de Vaiśravaṇa : T. 310 III *Atabattei 阿吒筏底, T. 1245 Anakabatei 阿拏迦嚩帝, 999 Anakabatei 阿拏迦嚩底=sk. Aṭakavatî, Alakavatî ; T. 982 II, Ttt. 2128 XI Anabanta 遏拏挽多, T. 984 I Atabanta 阿多盤多, 985 II Katabanta 河宅畔多, T. 190 II Araka 阿羅迦, ib. XII Arakabanta 阿羅迦槃多, Tt. 1644 V Arakamanda 阿羅珂漫陀) ; le nom du parc est : T. 1 XX Kabientô 迦毘延頭, T. 23 III Kabienta 迦毘延多, T. 24 VI, 25 VI Kabien 迦比延 ; le nom de l'étang : T. 1 XX Narinni 那鄰尼, T. 23 III Nari 那利, T. 24 VI Natsuini 那稚尼, T. 25 VI Nachini 那墀尼 (sk. Nalinî, Naḍinî). Vaiśravaṇa, qui est le plus important des quatre Rois, dispose seul d'un parc et d'un étang (et les trois autres Rois n'ont qu'une ville chacun) ; mais sa résidence communique par des escaliers avec celles des trois autres, qui viennent lui rendre visite et se promener dans son parc. Tt. 1644 V décrit en détail sa ville, ainsi que tout le royaume qu'il régit.—C'est lui qui protège le continent situé au Nord du Sumeru, l'Uttaravatî T. 397 LI, ou bien encore, au Sud du Sumeru, la partie septentrionale du Jambudvîpa T. 397 LII : c'est en effet, ajoute ce dernier texte, dans le Jambudvîpa qu'apparaissent les B., et c'est pourquoi Vaiśravaṇa y veille sur les quatre royaumes de Ôgamagada 鴦伽摩伽陀, Bôgamagadha 傍伽摩伽陀, Abanta 阿槃多 et Shidai 支提 ; il en a reçu la mission du B. lui-même : avec ses 91 fils qui parcourent les dix directions, montés sur des animaux, des hommes, des femmes, et avec les Yakṣa, les Râkṣasa, les Kumbhâṇḍa, les Trépassés, les Piśâca, les Dragons, les Dieux, les constellations qui forment son armée, il défend le bouddhisme et réprime le mal ; aux pieux fidèles, il assure cinq avantages : accroissement de vie, de richesse, de santé, de plaisir, de célébrité ; mais il abandonne les disciples pervers à la justice royale.—Dans T. 2043 VI et Tt. 2042 VI, c'est d'Indra que Vaiśravaṇa reçoit, après la mort du B., la mission de protéger le bouddhisme dans la région du Nord, spécialement contre les attaques de trois rois cruels, Śaka, Yavana, Pahlava. —Et en effet c'est dans les pays du Nord que Genjô (Hiuan-tsang) rencontra le culte de Vaiśravaṇa Ttt. 2087 I et XII : le grand couvent de Balkh était protégé par son image, qui avait miraculeusement fait échouer l'attaque armée d'un khan turc ; et les rois de Khotan prétendaient descendre de Vaiśravaṇa, leur premier ancêtre étant né du front de sa statue (sur cette dernière légende, cf. Kse. XLV). Ttt. 2126 II insiste sur les rapports "très étroits" qui existaient entre Vaiśravaṇa et Khotan, et prétend même que son nom, Bishamon, était tiré d'un des noms du pays de Khotan, Bishabu 毘沙部. Cf. aussi T. 982, 984,

985 (J. As. 1915, I, 53), qui assignent comme résidence à Vaiśravaṇa le pays des Tukhâra.—Il **préside aux Yakṣa.** La Mahâmâyûrî, T. 982, 984, 985, le mentionne lui-même comme Yakṣa, à deux reprises, d'abord sous le nom de Vaiśravaṇa, puis sous celui de Vaiśramaṇa (J. As. 1915 I, 53 et 58).—T. 279 LXVII : Il est à la tête de la multitude des Yakṣa.—Tt. 1644 V : Du Yugandhara jusqu'au Cakravâḍa septentrional, tous les Yakṣa dépendent de lui.—T. 1331 IV Il prononce cette stance : Autrefois, cultivant l'Eveil, je me suis fait roi des démons (Yakṣa) pour le bénéfice des Etres ; à ceux qui demeurent dans les ténèbres de l'Inscience, j'ouvre les yeux avec ma hache d'or ; et je les sauve des Transmigrations, et les élève au Nirvâṇa.—Dans T. 1245, texte tardif qui lui est spécialement consacré, il prononce un sûtra intitulé Adanôtei 阿吒曩帝 (=p. Âṭânâṭiyasutta du Dîg. Nik. XXXII, qui ne figure pas dans les td. ch. des Âgama ; cf. aussi Hœrnle, Manuscript Remains, 24 sq.), grâce auquel les disciples du B. peuvent se défendre contre ceux des Yakṣa dépendant de Vaiśravaṇa qui sont incrédules et malfaisants. En réalité ce sûtra traite des quatre Rois, et le quatrième, qui régit le Nord, y est appelé le Yakṣa Kuvera (cf. inf.) ; il a 91 fils nommés Taishaku 帝釋 (nom désignant ordinairement Devendra Śakra=Indra), qui sont soumis au B., et qui par leur exemple incitent tous les Yakṣa à protéger le Nord. Dans le même texte T. 1245, Vaiśravaṇa prononce ensuite des Formules destinées à subjuguer les Gandharva malfaisants, qui sont ses propres frères, les Piśâca, les Kumbhâṇḍa, les Trépassés, les Dragons, etc.—Dans T. 999 I-II (=sk. Mahâsahasrapramardinî, cf. Mitra, Nepalese Buddhist Literature, 166-167), Vaiśravaṇa enseigne également une Formule pour dompter les Yakṣa qui enivrent les hommes, les hébètent, les rendent fous, les dévorent : C'est moi qui suis leur roi, déclare-t-il, et ils adorent la sainte image placée dans le stûpa que je tiens à la main.—Ib. Le B. enseigne la "Formule du roi Brahmâ" qui permet de soumettre le fils aîné de Kuvera, le grand Yakṣa Sanjaya 散惹野 (sk. Sañjaya), qui chevauche un homme, et ses autres fils Janika 惹儞迦, Daimi 大魅 "grand démon" et Ufuku 瓮腹 "jarre-ventre".—D'après Tt. 1509 LIV et Ttt. 2129 VI, il préside à la fois aux Yakṣa et aux Râkṣasa.—Tt. 1297 : Lorsque Vaiśravaṇa est joyeux, les Yakṣa ne nuisent point aux hommes ; lorsqu'il est en colère, ils causent du désordre.—T. I XX (=Ttt. 2121 I) et T. 24 VI (=25 VI) : Il est toujours accompagné de cinq Yakṣa qui veillent sur sa personne : (1) T. I Hanjarô 般闍樓, T. 24 Gojô 五丈 "cinq fois dix pieds" (sk. Pañcâla) ; (2) T. I Dandara 檀陀羅, T. 24 Kôya 曠野 "brousse" (cette dernière td. correspond au sk. Âṭavaka, cf. *Atabaku) ; (3) T. I Keimabatsuda 醯摩跋陀 (sk. Haimavata), T. 24 Konsen 金山 "montagne d'or" (sk. hema "or") ; (4) T. I Daigera 提偈羅, T. 24 Jôshin 長身 "long corps" ; (5) T. I Shuitsuroma 修逸路摩, T. 24 shimmô 針毛 "aiguille-poil" (sk. Suciloma).—Ou encore d'après une autre liste donnée Bdjt. 1487 : (1) Zennik 禪尼貝 ; (2) Dokken 獨鍵 ; (3) Nata 那吒 (sk. Naḍa) (4) Kubatsura 俱跋羅 (sk. Kubâra) (5) Kanro 甘露 (sk. Amṛta).—**Famille.**—Tt. 850 II lui attribue huit frères, une mère et une grand'mère.—D'après Std. I, son père s'appelle Rabada 羅婆陀 ou Bananda 婆難陀, et sa mère Mitsujaru 密闍盧 ou Sofu 蘇富.—Ses huit frères ne sont autres que les huit généraux Yakṣa qui l'entourent dans le Cercle du Plan de Matrice Ttt. 1796 V : (1) Mâṇibhadra ; (2) Pûrṇabhadra ; (3) Pâñcika ; (4) Śâtagiri ; (5) Haimavata ; (6) Viśâkha ; (7) Âṭavaka ; (8) Pañcâla ; le texte ajoute qu'anciennement Pâñcika, le 3e, était nommé Sañjaya [pour la restitution de ces noms en sk., cf. J.As. 1915, I].—Selon T. 1245 cité sup., il a pour frères les Gandharva.—Quant à ses fils, le nombre et les noms en varient selon les textes. L'aîné est le plus souvent appelé Nata 那吒 (=sk. Naḍa ; cf. Naḍa-Kûbara, nom du fils de Kuvera dans la mythologie hindoue). C'est lui qui aurait remis au maître ch. Dôsen 道宣 une dent du B. volée à Indra par les Râkṣasa Ttt. 2061 (cf. *Butsuge). On raconte aussi, dans la secte Zen, qu'il se rompit les os et se déchira la chair pour les restituer à ses père et mère, puis leur apparut et leur prêcha la Loi Gte. II ; mais cette légende n'est pas attestée dans les textes canoniques Stj. VI. Selon Bdjt. 1297, Naḍa a trois faces et huit bras ; mais un Rituel qui lui est consacré, Tt. 1247, rapporte qu'il tient une dent dans la main gauche, une lance à trois pointes dans la droite, est de couleur bleu-noir mêlée de rouge, et foule un



Fig. 37. Bishamon (Plan de Matrice).



Fig. 38. Bishamon (Plan de Diamant).

Yakṣinî ; d'après cẹ Rituel, du reste, Naḍa n'est pas le fils de Vaiśravaṇa mais son petit-fils, plus exactement le 3e fils de son 2e fils (lui-même nommé Hanshika 半支迦=sk. Pâñcika, Hmjr. 813) ; c'est un démon terrible qui protège l'Etat et le bouddhisme en réprimant les méchants, auxquels il arrache les yeux et le cœur, brise la tête avec son bâton de Diamant, etc.—Comme on l'a vu dans plusieurs des passages précités, Vaiśravaṇa est souvent identifié à **Kuvera**, le dieu hindou de la richesse ; à ce titre il **préside à la richesse** (cf. *Kubira). Dans T. 397 LII il est régulièrement désigné sous le double nom Kuvera-Vaiśravaṇa (Kubira-Bishamon 拘鞞羅毘沙門) ; et tandis que l'Aśokâvadâna Tt. 2042 VI l'appelle Bishamon, le passage correspondant de l'Aśokasûtra T. 2043 VI le nomme Kubira.—Sa richesse est proverbiale : la fortune d'un maître de maison de Râjagṛha est comparée à la sienne T. 703 ; T. 279 LXXVII compare les Amis-de-bien (*zennu) à Vaiśravaṇa, la Loi à ses trésors, les Pratiques à sa fortune, ou encore ib. LXXVIII l'Esprit d'Eveil à Vaiśravaṇa qui supprime la douleur de la pauvreté. Dans T. 190 XII il est appelé "propriétaire d'un grand dépôt de trésors" daikozôshu 大庫藏主 ; dans Tt. 201 II (td. Huber 59), Indra et Vaiśravaṇa sont cités comme des richards peu généreux.—Dans un conte de T. 202 IV, il apparaît à la laïque Upasenâ (ou Mahâsenâ) au moment où celle-ci récite le Dharmapada sur le toit de sa maison : elle entend une voix dans les airs ; c'est Vaiśravaṇa qui se rend chez Virûpakṣa, accompagné de ses mille Yakṣa ; il dit à Upasenâ : Si je te donnais des joyaux célestes, tu ne saurais qu'en faire ; je vais donc te donner une bonne parole... —L'Ekottarâgama T. 125 XXVI rapporte l'histoire de Keizu 雞頭 "tête de coq", un brahmane qui, trop pauvre pour offrir de la nourriture au B. et à sa suite invités à Kapilavastu, avait été expulsé de la confrérie locale des brahmanes ; il emprunte de l'argent à un notable de la ville, en promettant de se vendre comme esclave pour payer sa dette ; les brahmanes acceptent son argent, mais refusent de lever l'expulsion prononcée. Sur l'ordre du B., Indra et Vaiśravaṇa viennent à son secours. Vaiśravaṇa fait chercher dans la Forêt de Santal une grande cuisine de fer où ses cinq cents Yakṣa préparent le repas du B. ; il remet au brahmane une barre d'or qui, jetée à terre, se transforme en cent milliers d'onces d'or ; avec cet or, le brahmane achète des mets que cuisent les Yakṣa, et peut ainsi offrir un magnifique festin au B., à ses moines et à tous les Arhat miraculeusement présents.—Dans le Suvarṇaprabhâsottamarâjasûtra T. 665 VI (passage manquant aux autres recensions, T. 663 et 664 ; c'est sur ce texte que repose un sûtra spécial plus tardif, T. 1244), Vaiśravaṇa enseigne la "Formule de la Gemme-de-désirs", qui, prononcée selon certains rites, fait apparaître devant le fidèle le fils de Vaiśravaṇa, Zennishi 禪膩師 [T. 1244 Shanisa 赦儞娑] ; celui-ci demande au fidèle : Pourquoi appelles-tu mon père ? Le fidèle répond : Je désire des richesses pour les offrir aux Trois Joyaux. Vaiśravaṇa enjoint alors à son fils d'assurer au fidèle un don quotidien de cent kârṣâpaṇa [T. 1244 "pièces d'or"] ; le fidèle devra les dépenser en offrandes aux Trois Joyaux et en aumônes aux pauvres. Puis le Dieu-Roi ajoute : Si le fidèle veut me voir en personne, qu'il peigne l'image du B. [T. 1244 : Śâkyamuni prêchant la Loi], avec à sa gauche *Kichijôten (Śrî) et moi-même à sa droite, et toutes sortes d'assistants des deux sexes...Qu'il accomplisse devant cette image certains rites, prononce une longue Formule...Alors je lui apparaîtrai sous la forme d'un jeune homme ou d'un vieux Moine mendiant [T. 1244 d'un Laïc], tenant la Gemme-de-désirs [T. 1244 dans ma main droite] et un sac d'or [T. 1244 une boîte d'or dans ma main gauche] ; et j'exaucerai tous ses vœux, et le rendrai riche...—Enfin Vaiśravaṇa était vénéré en Chine et au Japon comme un **dieu de la guerre**. Tt. 1248 donne une Formule intitulée "Formule du Dieu-Roi du Nord, Vaiśramaṇa, qui suit les armées pour protéger la Loi" : si l'on prononce cette Formule devant une image de Vaiśramaṇa,—qui représente le Dieu-Roi sous un aspect terrible, revêtu d'une cuirasse, tenant dans la main gauche une lance et dans la droite, posée sur la hanche, un stûpa qu'il offre au B. Śâkyamuni, et foulant deux Yakṣinî noires,—il envoie son troisième fils Naḍa aux côtés de ceux qui dirigent des troupes pour protéger leur pays ; ou encore, si l'on enduit d'or en poudre la cuirasse de son image et qu'on lui offre des parfums, des fleurs et des mets en prononçant sa Formule cent mille fois, il prend lui-même le commandement de ses troupes célestes et vient seconder son fidèle, auquel il assure la victoire ; ou encore, si on la récite sans arrêt jour et nuit, il délègue son prince héritier Dokken 獨健 à la tête des troupes célestes ; ou encore, on peut suspendre son image à une hampe et la porter en guise de bannière à quinze pas devant l'armée, ce qui rendra l'ennemi impuissant.—Un Rituel de même titre Tt. 1247 ("Rituel du Dieu-Roi du Nord, Vaiśravaṇa, qui suit les armées pour protéger la Loi"), plus spécialement consacré à Naḍa (cf. sup.), ajoute en colophon que, lors des "grands troubles des cinq royaumes", on essaya vainement, pendant huit mois, toutes sortes d'autres cérémonies ; seul le rite prescrit dans ce texte s'avéra efficace pour rétablir la paix.—Il s'agit des troubles qui éclatèrent en Asie Centrale à la fin du règne de Gensô (Hiuan-tsong) 玄宗 sous la dynastie des Tô (T'ang) 唐, et par les "cinq royaumes" il faut entendre cinq peuples étrangers qui assiégèrent alors la ville de Ansei (Ngansi) 安西. L'affaire est rapportée en détail dans le "Rituel de

Vaiśravaṇa" Tt. 1249 (=Ttt. 2126 II dont le texte est plus correct) : En la Ire année Tempô 天寶 (T'ien-pao, 742 A.D.), les cinq royaumes de Seiban 西蕃 (Tibet), Daiseki 大石 (Arabes), Kôko 康居 (Sogdiens) et autres, assiégèrent la ville de Ansei. Le IIe jour de la 2e lune, un rapport fut présenté à l'empereur pour demander des troupes de secours. L'empereur dit au maître Ichigyô 一行 : Professeur, la ville de Ansei est assiégée par les Arabes et autres, et réclame des troupes ; mais comme elle est située à une distance de 12.000 lieues, il faudrait huit mois pour que mes troupes y arrivent, et je ne sais que faire. Ichigyô répliqua : Pourquoi Votre Majesté n'invoquerait-elle pas à son aide le Dieu-Roi du Nord, Vaiśravaṇa, avec ses troupes célestes ?—Comment puis-je l'invoquer ?—Par l'entremise du moine sérindien Daikôchi 大廣智 (Ttt. 2126 [et Std. I] : Amoghavajra).—L'empereur fit mander ce moine, qui l'invita à se munir d'un brûle-parfum et à le suivre dans le sanctuaire ; le moine prononça vingt-sept fois une Formule [tirée de T. 246, ajoute Ttt. 2126] ; l'empereur vit alors apparaître des centaines de soldats en armes, et le moine lui expliqua que c'étaient les troupes du deuxième fils de Vaiśravaṇa, Dokken 獨健, qui venaient prendre congé avant de partir pour Ansei. A la 4e lune, on reçut un rapport de Ansei déclarant que, le jour même de cette cérémonie, on avait vu apparaître au Nord-Est de la ville, enveloppés d'un brouillard obscur, des géants revêtus de cuirasses d'or ; on avait entendu un vacarme de tambours et de cornes, et ressenti un grand tremblement de terre ; les troupes des cinq royaumes, épouvantées, s'étaient retirées dans leurs camps, où des rats d'or avaient rongé les cordes de leurs arcs et de leurs arbalètes ; une voix dans les airs avait ordonné d'épargner les vieillards et les faibles qui ne pouvaient s'enfuir. Puis Vaiśravaṇa s'était manifesté en personne sur la porte septentrionale de la ville ; on avait dessiné son image, qui était jointe au rapport adressé à l'empereur.—A la suite de ces événements, continue Ttt. 2126 II, un édit impérial ordonna à tous les fonctionnaires provinciaux de faire placer à l'angle Nord-Ouest des villes des images de Vaiśravaṇa et de ses assistants, et à tous les monastères bouddhiques de lui consacrer un édifice spécial ; et depuis lors, ajoute ce texte qui date du Xe siècle, il est d'usage dans les préfectures de faire des offrandes à Vaiśravaṇa le premier jour de chaque lune, en exécutant des chants et des danses : c'est ce qu'on appelle "réjouir le Dieu-Roi", rakutennô 樂天王.—Tt. 1249, citant les paroles du même moine Daikôchi 大廣智, donne un programme mensuel des faits et gestes de Vaiśravaṇa : le Ier jour de chaque lune, il tient une réunion avec les dieux et les démons ; le IIe jour, il prend congé de son deuxième fils Dokken qui part en tournée d'inspection ; le 15e jour, il tient une réunion avec les trois autres Dieux-Rois ; le 12e jour, il échange un stûpa avec son fils Naḍa : ce jour-là, il faut lui offrir du riz glutineux avec du lait ou du miel.—Dans le Japon médiéval, Vaiśravaṇa était le patron (mamori honzon 守本尊) des guerriers, qui recevaient parfois dans leur enfance le surnom de Tamommaru 多聞丸, comme ce fut le cas d'un célèbre héros du XIVe siècle, Kusunoki Masashige 楠正成.—Dans l'Es., il a pour Germe : vai, pour Formes de Convention le bâton ou le stûpa ; nombreuses sont ses Formules : la plus usuelle paraît être simplement son nom précédé de : Namo. Son Sceau principal est le suivant : les annulaires sont dressés l'un contre l'autre, les index sont recourbés comme des crochets, les autres doigts sont entrecroisés à l'intérieur des paumes T. 1244 ; mais il a plusieurs autres Sceaux.—**Iconographie.**—Vaiśravaṇa est figuré au *Japon* comme un guerrier cuirassé ; ses attributs sont généralement le bâton (sk. daṇḍa) et le stûpa. Ce type est conforme aux textes suivants : T. 1244 Sur la paume de la main gauche il tient un stûpa qu'il regarde, et dans sa main droite un bâton. Id. Tt. 1293 (couleur bleu-noir, vêtements rouges, cheveux violets) ; id. aussi Tt. 1298, qui ajoute que son corps est doré, qu'il est revêtu de la cuirasse, assis sur deux démons et assisté de deux Déesses lui offrant des fleurs (fig. Kkzs. VI, 2244) ; et Tt. 908 qui omet les Déesses (fig. Asbs. VI, 2026). C'est ce dernier type que reproduisent les Cercles du Plan de Matrice (porte Nord de la Cour de Diamant extérieure) et du Plan de Diamant (où Vaiśravaṇa préside aux Yakṣa à l'Ouest) ; toutefois il y a pour siège un lotus au lieu des deux démons, et la cuirasse diffère dans les deux Cercles (Bzss. fig. 327-328).—Souvent le bâton est remplacé par une longue lance, généralement à triple pointe et à banderole : Tt. 1248 Il tient dans sa main gauche une lance, sa droite est posée sur sa hanche ; il foule deux Yakṣinî noires et offre un stûpa au B. Śâkyamuni. T. 901 XI Sa gauche tient une lance,


Fig. 39. Tobatsu-Bishamon.

sa droite un stûpa (fig. Kkzs. VI, 2242 ; c'est sous cet aspect qu'il est généralement figuré dans la série populaire des sept divinités du bonheur, Shichifukujin 七神福 ; cf. aussi la statue conservée au Hôryûji 法隆寺, où il foule un démon unique [pl. VII]). Tt. 1246 : Il tient dans sa gauche une lance à trois pointes ; sa droite est sur sa hanche (fig. Asbs. VI, 2026 ; ce type s'est conservé au Kuramadera 鞍馬寺 près de Kyôto, temple consacré à Vaiśravaṇa ; cf. Renondeau, BEFEO XXVI, 259 sq.). Ib. et Tt. 1251 I mentionnent un type tenant à gauche un stûpa et foulant trois Yakṣa, dont le central est soit la déesse de la Terre (*Jiten 地天), soit Vinâyaka (*Binayaka), les deux autres étant identifiés à *Biramba 毘藍婆 et à Niramba 尼藍婆 (?). Cf. Tt. 1203 : Il est monté sur un démon, porte un stûpa à droite et de sa main gauche se tient la hanche.—Autres attributs : Tt. 1067 stûpa à gauche, épée à droite, cuirasse, face jaune, coiffure de joyaux, aspect courroucé. Tt. 1068 : stûpa à gauche, Diamant [massue] à droite, couleur violette. T. 951 I : lance à gauche, Diamant à droite. Kkzs. VI, 2241 (fig. ib. 2243) : lotus à gauche, lance à triple pointe à droite, corps doré, cuirasse, sabre ; sur la coiffure, un oiseau rouge. Tt. 926 : Il a le corps vert et tient une fourche.—Dans la tradition *lamaïque*, Vaiśravaṇa tient dans sa main droite une bannière et dans sa gauche un rat crachant des



Fig. 40. Sôshin-Bishamon.

Joyaux (Grünwedel, Myth. 181).—En *Chine*, la coutume moderne, qui lui attribue une bannière et un stûpa, paraît être un compromis entre la tradition ch. classique, attestée par les textes cités ci-dessus et conservée au Japon (cf. aussi BEFEO XXV, 440 sq.), et la tradition lamaïque.—*Types aberrants*.—Dans la secte Taimitsu (branche és. du Tendai), on célèbre un rite dit : Hûṁkhaḍaya (cf. Tt. 2151), en l'honneur d'un "Vaiśravaṇa à double corps" (Sôshin-Bishamon 雙身毘沙門) qui est une combinaison de Vaiśravaṇa et de la déesse *Kichijôten (Śrî) Asbs. VI ; les deux personnages sont représentés dos à dos, avec des faces rouges à trois yeux, des vêtements noirs, des cuirasses ; l'un tient un Diamant, l'autre une Roue (fig. Asbs. VI, 2046). Ce type iconographique, connu au Japon dès 1264 A.D. (Asbs. VI, 2047), paraît se rattacher à un texte de T. 665 VI où Vaiśravaṇa est associé à Śrî (cf. sup.) ; du reste, Vaiśravaṇa et Śrî figurent fréquemment côte à côte dans les textes és., p. ex. Tt. 1249 init., Tt. 850, etc. Plus tard, les deux personnages furent considérés comme des métamorphoses de Vairocana, d'une part dans le Plan de Matrice, de l'autre dans le Plan de Diamant, leur combinaison symbolisant l'identité des deux Plans Hmjr. 892.—Tobatsu-Bishamon 兜跋 (ou 跋) 毘沙門 est une forme de Vaiśravaṇa qui serait apparue au roi d'un pays de Tobatsu 兜跋 ou ‡Topara 都鉢羅 Asbs. VI, 2028-2029 ; on le représente soit sous l'aspect normal de Vaiśravaṇa, portant un stûpa sur sa main gauche, debout sur la déesse de la Terre qui soutient ses pieds et est flanquée de deux démons (statue du Tôji 東寺 de Kyôto, Bdjt. pl. XCVII ; cf. sup. le texte de Tt. 1246), soit chevauchant un lion et pourvu de quatre têtes et de dix mains dont huit tiennent des sabres (tôhachi 刀八 pour tobatsu 兜跋 ; fig. Bdji. 3517).—Une autre forme à dix mains est mentionnée Asbs. VI, 2054-5, qui la fait remonter au XIe siècle : la peau est rouge, les vêtements noirs ; deux des dix mains sont jointes, les autres tiennent, à gauche : (1) le stûpa, (2) la clochette, (3) la Roue, (4) la flèche et la corde, et à droite : (1) la faucille, (2) le sabre, (3) l'arc, (4) le Diamant.

BISHARA 毘舍羅=sk. Viśâla ? Nom d'un roi divin qui protégea, pendant la traversée d'Inde en Chine, la statue de santal du B. envoyée par le roi de Śrâvastî, en 511, à l'empereur Wou des Leang 梁武帝 Ttt. 2035 XXXVII.

BISHARA 毘遮羅=sk. vicâra "Décision" ; td. *shi 伺 Gog. XXIII.

BISHASHA 毘舍遮 Tt. 850 II, 851 II, Ttt. 1796 X, Gog. XXI, XXIV, Mvy. 4756, ou bishasha 畢~ T. 410 I, Tt. 1558 II, Gog. XXI, bishasha 臂舍柘 Gog. XIV, hishasha 比舍遮 T. 982 II, bishaja 毘舍闍 T. 279 XLVII, 984 II, Gog. XXI, Eog. II=sk. piśâca, p.

pisâca ; tib. Mvy. 4756 śa za "mangeur de chair". —Nom d'une classe de Trépassés.—Td. T. 984 II tenki 顛鬼 "démons fous", Gog. XXI tenkyôki 癲狂鬼 id. ; Ttt. 1796 x gokkuso 極苦楚 "très douloureux".—Gog. XXI et XXIV Ils sont éminents entre tous les Trépassés.—Tt. 1558 II (=K. Lav. I, 52) Leur œil est Contreheurté par l'eau comme par le sec.—Eog. I Leur nom signifie "démons qui dévorent les âmes" kanshôki 噉精鬼 ; avec les Gandharva, ils relèvent de l'autorité de Dhṛtarâṣtra, roi céleste de l'Est.—Bbkw. 601 Ils forment la dernière des vingt-huit classes d'Etres qui accompagnent Kannon aux mille mains.—Dans l'Es., ils figurent avec leurs conjointes, les Piśâcî (tc. bishashi 毘舍支, ～使), au Sud de la Cour extérieure de Diamant dans le Cercle du Plan de Matrice ; ils sont représentés comme des démons émaciés qui dévorent des mains humaines, boivent du sang, etc. Le Sceau des Piśâca consiste à entrecroiser les doigts des deux mains recourbés (ainsi que font les chrétiens pour prier), sauf les deux médius qui sont dressés et tendus l'un contre l'autre, comme une aiguille ; pour les Piśâcî, les médius sont arrondis en forme de cercle, au lieu d'être tendus Hmjr. 891. La Formule des Piśâca est : [Namaḥ samantabuddhânâṁ] piśâ-



Fig. 41. Bishasha (Piśâca).

cagati [svâhâ], et celle des Piśâcî : Piśi piśi (tc. hishi hishi 比旨比旨 ou hiji hiji 比爾比爾) Tt. 850 II. Mais d'après Ttt. 1796 x cette dernière Formule (tc. hishi hishi 比旨比旨) serait celle des Piśâca ; ib. en donne l'interprétation suivante : pi signifie Sens-ultime (sk. paramârtha), śi signifie extinction (sk. śântâ) ; piśi signifie donc : le Sens-ultime, c'est l'extinction.—Au Japon, dans les couvents des sectes Shingon et Zen, les Piśâca sont devenus les dieux des lieux d'aisance, shishin 厠神 : on y inscrit leur nom ou leur Formule.

BISHAYA 毘舍也 Ttt. 1796 x, ou 尾沙耶 Bzm. =sk. viṣaya ; td. *kyôgai 境界 "Domaine", ou koku 國 "royaume" qui correspond plutôt au sk. kṣetra (cf. *Bukkyô, *Butsudo).

BISHIBA 毘濕婆=sk. viśva, nom d'un vent Tt. 1579 XXVII ; cm. Ttt. 1828 td. "ayant toutes sortes d'ornements" (sk. viśva "tout"). Ttt. 2128 XLVIII donne une td. fuku 不朽 "non pourri" qui semble reposer sur une interprétation fantaisiste : vi, préfixe privatif+racine śvâ "être gonflé" (par la pourriture). —Aussi nom d'un médicament T. 676 ; Gog. XXI td. ushujukunô 有種種功能 "ayant toutes sortes de vertus efficaces" (panacée).

BISHIKISHA 毘職吉蹉=sk. vicikitsâ Ttt. 1830 VI b ; td. *gi 疑 "Scepticisme".

BISHISHA 毘尸沙=sk. viśeṣa "Spécification", une des catégories du système Vaiśeṣika Ttt. 1827 I b. Td. anc. éc. bessô 別相 Ttt. 1827 I b ; nouv. éc. dôi 同異.

BISHISHARANASAMPANNA 鞞 (ou 毘) 侈遮羅那三般那=sk. vidyâcaraṇasampanna, td. *myôgyô-soku 明行足 "pleinement doué des Sciences et des Pratiques" T. 223 VIII, 614 I [corr. 伽 en 侈], Tt. 1509 II, Gog. III ; 4[e] des appellations du B., cf. *Butsu.

BISHITABATA 毘脂多婆多=sk. vijitavat "ayant vaincu", td. shôsha 勝者 ; un des noms du soleil T. 1340 VI.

BISHITTARA 毘質多羅=sk. vicitra "bariolé, divers, merveilleux"; td. zen 善 "excellent", tangon 端嚴 "orné", etc. Ttt. 1796 I.

BISHUKATSUMA 毘首羯磨 T. 25 VII, 202 I, Tt. 1509 IV, ou bishukatsuma 毘守～ T. 694 I, bishitsubakatsuma 毘濕縛～ Tt. 1562 XII, abr. bishu 毘首=sk. Viśvakarman, p. Vissakamma. Td. shujukugô 種種工業 "toutes sortes de travaux" Gog. XXV, qui remarque que dans les pays occidentaux les artisans sacrifient à ce Dieu.—Nom de l'architecte et artisan des Dieux dans la mythologie hindoue. Dans le bouddhisme, où il reçoit le titre de Dieu ou de fils-de-Dieu, il accompagne ordinairement Indra, p. ex. T. 202 I et Tt. 1509 IV où Indra se transforme en faucon et Viśvakarman en pigeon afin d'éprouver le roi Śibi, qui fait don de sa chair pour sauver le pigeon.—C'est lui qui, métamorphosé en homme, sculpte une statue du B. pour le roi Udayana T. 694 I, ou aussi pour le roi Prasenajit Ttt. 1912 I (cf. *Butsuzô) ; c'est lui qui fabrique des colliers et bracelets de Joyaux pour Indra et les Dieux Trente-trois T. 25 VII.—～*sammaya* ～三昧

耶, nom d'une des formes de Vairocana ; T. 865 II en fait un Bs., et T. 867 décrit son Sceau ; cf. Mvy. 4310.

BISHUSHARANA 毘輸遮羅那, td. kansha 観者 "celui qui regarde", nom du soleil T. 1340 VI (sk. viśvacâraṇa "espion universel" ?).

BITAKA 毘怛迦=sk. vitarka, td. *jin 尋 "Délibération" ; cf. Gog. XXIII, qui mentionne une ancienne td. kakkan 覺觀.

BODAI 菩提=sk. p. bodhi ; tib. byaṅ čhub.—Eveil.—Td. anc. éc. dô 道 "voie", chi 知 "savoir", chi 智 "Connaissance", chie 智慧 "Sapience" (p. ex. Tt. 1509 XLIV) ; nouv. éc. kaku 覺 "Eveil".—L'emploi du terme dô "Voie", pour traduire bodhi, semble dû à l'influence du vocabulaire taoïque sur les premiers traducteurs. Quand Genjô (Hiuan-tsang) introduisit un système de traduction plus rigoureux, le mot dô fut réservé pour servir d'équivalent au sk. mârga. L'adoption d'un nouveau terme par Genjô (Hiuan-tsang) provoqua une controverse avec les docteurs taoïstes à l'occasion d'une td. sk. du Dôtoku-kyô (Tao tö king) 道德經 exécutée en 647 par ordre impérial pour répondre à une demande du roi de Kâmarûpa, Bhâskaravarman Ttt. 2104 II ; cf. Pelliot, Autour d'une traduction sanscrite du Tao tö king, T'oung Pao 1912, 405-407. Kiki 窺基, le fameux disciple de Genjô (Hiuan-tsang), renouvelle la condamnation portée par son maître contre l'emploi du terme dô, Ttt. 1830 I. Des trois autres termes qui avaient servi à rendre le mot bodhi, deux : chi 智 et chie 智慧, ont été affectés dans l'école nouvelle à la td. respectivement du sk. jñâna "Connaissance" et prajñâ "Sapience".—**Aperçu.**—Avant de discuter la signification du terme bodai=bodhi, il est nécessaire d'écarter au préalable une conception trop répandue, et néanmoins erronée. On croit communément que la bodhi est la marque caractéristique des B., parce que le premier terme est l'abstrait tiré de la racine verbale qui, au participe—plus exactement un adjectif verbal—, a fourni l'appellation de Buddha (racine budh, bodh "s'éveiller" ; bodh-i "éveil" ; buddha [budh+ta] "éveillé"). Au reste, cette fâcheuse confusion ne date pas des temps modernes ; elle avait cours déjà dans certaines écoles anciennes. Le Kathâvatthu pali, que la tradition singhalaise prétend rattacher au Concile d'Aśoka, et qui passe en revue, pour les condamner, une longue série de propositions suspectes, réfute, assez laborieusement, la thèse que la bodhi fait le B. (IV, 6) ; le cm. nous apprend que l'école des Uttarâpathaka (Septentrionaux), entre autres, admettait cette thèse. Mais, comme le rappelle justement le même cm., il ne faut pas perdre de vue que bodhi, au propre, désigne l'intuition des quatre Chemins (Entrée-dans-le-courant, Retour-unique, Sans-retour, Arhat) ; s'éveiller, c'est parcourir les stages qui de l'ignorance conduisent au salut ; mais il n'est nullement besoin d'être un Eveillé, un B., pour avoir cet Eveil. On comprend dès lors que le roi Aśoka, retraçant les débuts de son évolution spirituelle, écrive : "Autrefois les rois se mettaient en route pour des parties de plaisir... Sa Majesté le roi, dans la onzième année après son couronnement, s'est mis en route pour la sambodhi" (1er édit sur roc). Ce passage a exercé l'ingéniosité des interprètes ; la sambodhi, la complète bodhi, n'est que le couronnement normal d'une carrière réglée par la religion. La méthode d'entraînement qui permet de la parcourir de bout en bout distingue trente-sept genres d'exercices, qui ont tous pour objet de purifier l'esprit, d'éliminer les troubles des passions ; le Milinda 33 (=T. 1670 I) a raison de leur assigner comme base commune les Défenses : c'est une discipline de morale ascétique qui aboutit à la défaite suprême du mal, c'est-à-dire de la douleur. Lorsqu'enfin le postulant peut se dire, dans toute la netteté de sa conscience : J'ai éliminé la Douleur, je n'aurai plus à éliminer la Douleur, il atteint l'Eveil dans l'espace de vingt-quatre moments.—Tel est du moins l'Eveil chez les Auditeurs et les B.-pour-soi. Mais chez un B. proprement dit, l'Eveil a une autre nature ; au témoignage du cm. sur le Kathâvatthu déjà mentionné, "la bodhi des B. consiste dans l'intuition universelle, dans l'omniscience". Elle est de l'ordre de la connaissance ; elle est aussi de l'ordre du transcendant, de l'absolu. Le G. V. est tout entier contenu en puissance dans cette opposition entre les deux bodhi, reconnue aussi par le P.V. qui se borne à l'impliquer, tandis que le G. V. la développe à satiété. La bodhi des B., c'est l'Eveil-correct-complet-sans-supérieur ; c'est le Grand-Eveil ; c'est l'Eveil-complet-manifeste, et les multiples désignations qui lui sont appliquées en vertu d'un long usage prennent dans les écoles des valeurs spécifiques. Les raffinements d'une métaphysique subtile qui se plaît à spéculer sur les rapports de l'absolu et du relatif, du transcendant et du contingent, amènent à analyser en plusieurs éléments la bodhi même des B. : on distingue des bodhi particulières pour chacun des Corps (de Métamorphose, de Fruition, d'Essence, etc.) où s'hypostasie le B.—Entre les deux pôles de la bodhi, Auditeurs et B.-pour-soi d'une part, B. de l'autre, et pour les relier par une chaîne continue, vient dès lors se placer une classe d'Etres que le P.V. n'ignore pas, mais que le G.V. multiplie à l'échelle de sa cosmologie, les Bs., "Etres de la bodhi", ou plus justement encore "héros de la bodhi" comme traduisent les interprètes tibétains, incarnations vivantes et frémissantes d'un concept sèchement monastique à son origine. Théoriquement B. en devenir, ils égalent en fait et tendent même à éclipser les B. par

le prestige de la bodhi toute seule, recherchée ou acquise, dédaigneux de ce Nirvâṇa qui semblait en être le fruit inséparable: chez eux la connaissance de la Douleur, sublimée, s'est transformée en retour à l'action pour sauver les autres ; le sentiment de la Douleur, sublimé, s'est transformé en compassion pour aller à leur secours.—**Textes divers.**—*Abhidharmakośa* Tt. 1558 XXV (=K. Lav. VI, 282) : La Connaissance de l'Epuisement (jinchi 盡智, sk. kṣayajñâna) et la Connaissance du Sans-Production (mushôchi 無生智, sk. anutpâdajñâna), c'est l'Eveil... Par ces deux Connaissances, on abandonne complètement l'Inscience : par la première, on sait en toute vérité que la tâche est accomplie (la Douleur a été reconnue) ; par la seconde, on sait que la tâche ne sera plus à accomplir (la Douleur, une fois reconnue, ne sera plus à éliminer).—Ib. V (=K. Lav. II, 205) : Le sage conquiert l'Eveil en trente-quatre moments : seize constituent l'attestation des Vérités, dix-huit constituent l'élimination des Passions.—Ib. XXIII (=K. Lav. VI, 177) : Les B. et les B.-pour-soi vont jusqu'à l'Eveil en une séance, en s'appuyant sur la quatrième et dernière Extase, parce que cette Extase est une Concentration sans-Portée (*fukyôdô 不傾動, sk. âniñjya) et tout-aiguē (*myôri 明利, sk. paṭu).—Ib. XXV (=K. Lav. VI, 282) distingue trois Eveils ; cf. inf.—*Mahâprajñâpâramitâśâstra* Tt. 1509 LXXXV (cm. à cette définition donnée par le B. à Subhûti : On appelle Eveil le Vide, l'Ainsité, l'Essencité, l'Ultime Réalité) : On appelle Eveil la Sapience de Caractère Réel, qui correspond à la Concentration du Vide, et par laquelle sont connues l'Ainsité, l'Essencité, l'Ultime Réalité (jissai 實際, sk. bhûtakoṭi) ; c'est cette Sapience de Réalité qui est dite Eveil. La Sapience des trois voies de Catéchumènes (Entrés-dans-le-courant, à Retour-unique, Sans-retour) n'est point dite Eveil, car ils n'ont pas tranché les Passions ; on nomme Eveil la Sapience des trois Hors-catéchisme [Arhat, B.-pour-soi, B.] qui ont à jamais épuisé l'Inscience, sans résidu. Et l'on ne peut appliquer le terme d'Eveil correct-complet-sans-supérieur aux deux Hors-catéchisme [Arhat et B.-pour-soi] qui n'ont pas atteint l'Omniscience ni le savoir correct et complet (shôhenchi 正徧知, sk. samyaksambodhi] : la Sapience du B., seul parmi les hommes, est dite Eveil correct-complet-sans-supérieur [anuttarasamyaksambodhi]. "Eveil" a aussi un Sens nominal et formel (*myôsô 名相), verbal et graphique. Son Sens Réel échappe à l'analyse et à la destruction. Et il est Ainsi, non différent, permanent, sans fausseté ; car chez les Etres la Sapience comporte des supériorités graduelles, mais celle du B. est sans-supérieure. De même les Essences comportent des supériorités graduelles, des antérieures, qui sont fausses, aux ultérieures qui sont vraies et réelles ; mais quand on parvient à l'Eveil il n'y a plus rien qui soit plus réel : aussi l'Eveil est-il dit Réalité... Selon certains, les Sens de l'Eveil sont innombrables, infinis ; seul un B. peut les connaître tous, les autres hommes n'en ont qu'une connaissance partielle. De même les joyaux accumulés dans le trésor d'un roi Tournant-la-Roue ne sont connus que s'il les distribue : chacun connaît alors ce qu'il reçoit... Ib. LIII distingue trois Eveils (cf. inf.), et ajoute : On donne le nom d'Eveil à la Sapience pure et immaculée des Hors-catéchisme. Les Bs. ont une grande Sapience, mais elle ne reçoit pas le nom d'Eveil parce qu'ils n'ont pas épuisé les Imprégnations des Passions... Ib. XLIV bodhi est traduit par mujôchie 無上智慧, sk. anuttarâ prajñâ.—Ib. IC On dit proches de l'Eveil correct-complet-sans-supérieur ceux qui ont obtenu les Caractères de Corps d'Essence ; on les dit proches, parce qu'ils n'ont pas encore atteint l'Omniscience.—Ib. XC Selon la Vérité Vulgaire, on parle d'atteindre l'Eveil ; mais au Sens-ultime, rien n'existe du Formel jusqu'à l'Eveil y compris.—Ib. LIII Cinq Eveils ; cf. inf.—*Upâsakaśîlasûtra* T. 1488 I (Vinaya du G.V.) : On appelle B. ceux qui ont obtenu l'Eveil, et Bs. ceux qui ne l'ont pas obtenu ... Les Etres ne possèdent point [nécessairement] la nature d'Eveil, de même qu'ils ne possèdent point [nécessairement] soit la nature d'hommes ou de Dieux, soit la nature de lions, de loups, de chiens, etc. C'est à cause des Facteurs d'actes bons ou mauvais, accumulés par eux jusqu'à leur existence présente, qu'ils ont telle ou telle nature. De même sont dits Bs. ceux qui, ayant accumulé des Facteurs d'actes bons, ont produit l'Esprit d'Eveil. Il est faux de dire que tous le Etres possèdent la nature d'Eveil, car s'ils la possédaient ils n'auraient pas à cultiver les Facteurs d'actes bons... Ils peuvent ne pas la posséder antérieurement, et la posséder ultérieurement ; on ne peut dire qu'ils la possèdent par détermination.—Suit un chapitre sur les trois Eveils ; cf. inf.—*Vimalakîrtinirdeśasûtra* T. 475 I : Si Maitreya atteint l'Eveil correct-complet-sans-supérieur, tous les Etres doivent aussi l'atteindre. Pourquoi cela ? Tous les Etres ont le Caractère d'Eveil... O Maitreya ! Fais donc en sorte que ces fils-de-Dieux abandonnent la Vue d'un Eveil particularisé. Comment cela ? L'Eveil ne peut être atteint ni par le corps ni par l'esprit. L'Eveil est extinction, car tous les Caractères y sont éteints ; non-Inspection, car il est détaché de tous les Facteurs ; sans pratiques pieuses, car il ne comporte pas de mémoire ; élimination, car il est exempt de Vues : détachement, car il est détaché des illusions ; Obstruction, car il n'admet pas de Vœu ; sans accès, car il est étranger à toute convoitise ; conforme, c'est-à-dire conforme à l'Ainsité ; stable, ou stabilisé dans l'Essencité ; arrivé, car il est arrivé à l'Ultime Réalité ; sans-dualité, car il est en dehors des Essences du Mental ; Egal, étant égal au vide ;

Inopérant, étant sans production ni stabilité ni disparition ; savoir, car il pénètre l'activité de l'Esprit des Etres ; insaisissable, étant sans accès ; non composé, étant exempt des Imprégnations des Passions ; sans lieu, étant sans forme ; il est Dénomination-fictive, car son nom est Vide ; pareil à une fantasmagorie, car il est sans prise ni rejet ; non troublé, étant éternellement paisible ; bon apaisement, car il est pur ; sans prise, car il échappe aux Facteurs ; non différent, car il est l'Egalité de toutes les Essences ; incomparable, car rien ne lui est comparable ; subtil, car l'Essence en est inconnaissable. —*Ratnakûṭa* T. 310 XXVII Dialogue sur l'Eveil entre Mañjuśrî et Mâra, qui a pris la forme du B. assis sur un lotus. Manjuśrî lui demande s'il a atteint l'Eveil. Mâra répond : Le Bg. lui-même ne peut l'atteindre ; comment le pourrais-je ? L'Eveil a le Caractère de Rétribution ; on ne peut l'atteindre sans Désir, sans Déflexion vers la Libération [et par conséquent un B. ne peut l'atteindre], etc. Suite de sophismes tendant à prouver l'impossibilité d'atteindre l'Eveil.—Ib. XXXIX L'Eveil est sans accès ni issue.. . C'est un autre nom du Vide. Ib. LX Manjuśrî dit : Je ne recherche pas l'Eveil, car il est Impercevable ; le rechercher serait convoitise. XCVIII L'Eveil est une Essence sans différences ; à Mañjuśrî déclarant que tous les Profanes doivent le rechercher, Sumatidhârikâ réplique : Tu admets donc une différence entre l'Eveil et les Profanes !—*Ratnamegha-sûtra* T. 660 IX L'Eveil n'est qu'une Dénomination-fictive ; au Sens Ultime il est Impercevable.—*Avataṁsaka* T. 279 LII L'Eveil étant sans Caractères, il n'y a pas de différence à l'accomplir ou non.—T. 464 Sûtra de l'interrogation de Mañjuśrî sur l'Eveil (titre sk. *Gayâśîrṣa*) : Venant d'atteindre l'Eveil à Gayâśîrṣa, le B. entre en Concentration et se demande comment il l'a atteint : par le corps ou par l'Esprit ? Ce ne peut être par le corps, périssable et sans intelligence ; or l'Eveil n'a de nom que selon la Vérité Vulgaire : il est sans forme, sans Formel, sans détermination, sans Caractère, sans direction, sans accès, sans vie ; il dépasse tout langage, transcende les trois Plans ; il est sans vue, sans ouïe, sans perception, sans savoir. . . Si d'autre part il est atteint par l'Esprit, l'Esprit est produit par des Facteurs ; étant produit par des Facteurs, il est vide comme une fantasmagorie, sans lieu, sans Caractères, sans Nature, sans existence.. . Les Essences par lesquelles on atteint l'Eveil correct-complet-sans-supérieur sont donc toutes vides ; ce ne sont que des noms d'usage vulgaire ; en réalité elles n'ont ni existence, ni base, ni Substantiel, ni Caractère ; il n'y a rien qui puisse être atteint par ces Essences ; il n'y a pas d'Essences utilisables pour atteindre l'Eveil, et par conséquent pas d'Eveil. Pénétrer cela, c'est justement ce qu'on appelle l'Eveil. . . . Mañjuśrî demande alors comment les Laïcs peuvent produire l'Esprit d'Eveil. Réponse : Conformément au Caractère de l'Eveil.—Quel est ce Caractère ?—Il transcende les trois Plans, dépasse tout langage. C'est en éteignant toute "production" que l'on "produit" l'Esprit d'Eveil ; la production de l'Eveil est non-production.. . La fin de l'opuscule porte sur la voie des Bs.—**Catégories numériques.** —*Trois Eveils* : (I) (a) Tt. 1558 XXV (=K. Lav. VI, 282) Eveil des Auditeurs, Eveil des B.-pour-soi, Eveil correct-complet-sans-supérieur.—(b) Tt. 1509 LIII (cf. sup.) Eveil des Arhat, des B.-pour-soi, des B.—(c) T. 1488 I chap. sur les trois Eveils, des Auditeurs, des B.-pour-soi, des B. : Si l'on appelle B. ceux qui ont atteint l'Eveil, pourquoi les Auditeurs et les B.-pour-soi ne reçoivent-ils pas le nom de B. ? Si l'on appelle B. ceux qui ont l'intuition (kaku 覺 =Eveil) de l'Essencité, pourquoi ne pas donner ce nom aux Auditeurs et aux B.-pour-soi qui ont aussi cette intuition ? Si les Omniscients sont appelés B., pourquoi refuser ce nom aux Auditeurs et aux B.-pour-soi qui le sont également ?—Parce qu'il y a trois Eveils. Les Auditeurs atteignent l'Eveil en écoutant ; les B.-pour-soi, en réfléchissant, et ils ne comprennent qu'une partie de la vérité ; les B. l'atteignent par leurs pratiques. Les Tg. comprennent toute chose sans maître, sans écouter, sans méditer, par l'effet de leurs pratiques ; eux seuls sont appelés B. Les deux autres ne connaissent que le Caractère général de l'Essencité ; les B. en connaissent les Caractères particuliers. Les Tg. possèdent la connaissance des Facteurs ; les deux autres connaissent les quatre Vérités, mais non les Facteurs. L'eau du Gange étant comparée à la rivière des douze Facteurs, l'Auditeur est pareil au lièvre qui traverse le fleuve sans en connaître la profondeur ; le B.-pour-soi, au cheval qui la connaît aux moments où il touche le fond ; le B. est comme l'éléphant qui en connaît toute la profondeur. Les Auditeurs et les B.-pour-soi ont tranché les Passions, mais non les Imprégnations ; les Tg. ont tout arraché jusqu'à la racine. Ils ont tranché le Doute Passionné, mais non le Doute Indéfini ; les Tg. ont tranché ces deux Doutes. Les Auditeurs ont du dégoût pour l'Erudition, et les B.-pour-soi pour la réflexion ; les Tg. n'en ont ni pour l'une ni pour l'autre. C'est comme un objet pur placé dans un récipient pur : chez les Auditeurs et les B.-pour-soi, la Connaissance est pure, mais non le récipient ; chez les Tg., Connaissance et récipient sont purs. Chez ceux-là la Connaissance est pure, non la pratique ; chez ceux-ci tous deux sont purs. —(d) Tt. 1545 CXLIII long développement analogue au texte précité.—Cf. aussi Tt. 1585 II.—(II) Trois Eveils correspondant aux trois Corps de B. (sambutsubodai 三佛菩提) Tt. 1520 ; Ttt. 1918 IX ; Ttt. 1716 X : (1) Eveil du Corps de Métamorphose (ôgeshimbodai 應化身菩提) : ex. T. 262 V (=Lotus 188) le Bs. Śâkyamuni qui sort du palais de Kapilavastu et

qui atteint l'Eveil à Gayâ ; (2) Eveil du B. de Fruition (hôbutsubodai 報佛菩提) : c'est celui qui est atteint après la pratique des Dix Terres et le Nirvâṇa : ex. ib. (=Lotus 192) où le B. déclare qu'il a atteint l'Eveil depuis d'innombrables Périodes ; (3) Eveil du B. d'Essence (hôbutsudai 法佛菩提) : c'est l'Eveil permanent, sans disparition ni extinction ; c'est la Nature de Matrice de B., en éternel Nirvâṇa ; tous les Etres y participent : ex. ib. (=Lotus 193) où le Tg. voit les trois Plans dans leur Ultime Réalité, hors de toute contingence.—*Cinq Eveils*, Tt. 1509 LIII, mis en correspondance avec les Degrés (cf. *Gojûnii) de la carrière du Bs. : (1) Eveil de la Production d'Esprit (hosshimbodai 發心菩提) : c'est la vertu du Bs. des dix degrés de Foi, qui fait Vœu d'accomplir l'Eveil sans-supérieur ; l'Eveil n'est encore contenu là que comme un effet latent. (2) Eveil de l'Esprit dompté (bukushimbodai 伏心菩提) : c'est la vertu du Bs. qui écrase et surmonte ses Passions et son Esprit par l'exercice des Perfections ; il correspond aux dix degrés de Résidence, aux dix de Conduite et aux dix de Déflexion. (3) Eveil de l'Esprit de Science (myôshimbodai 明心菩提), obtenu par l'Inspection de toutes les Essences des trois Plans, la compréhension de leurs Caractères général et particuliers, et de leur intégrale pureté : il est un Caractère de la Perfection de Sapience et correspond aux dix degrés des Terres. (4) Eveil de sortie et d'arrivée (shuttôbodai 出到菩提) : sortie des trois Plans, arrivée à l'Omniscience ; correspond au degré de l'Eveil Merveilleux. (5) Eveil sans-supérieur (mujôbodai 無上菩提) : c'est l'Eveil des Bs. du 52e et dernier degré, celui de l'Eveil Egal ; il est caractérisé par l'Eveil correct-complet-sans-supérieur, atteint sur la Terrasse de l'Eveil quand toutes les Passions sont tranchées.—**Variétés de l'Eveil.**—*Daibodai* 大菩提, sk. mahâbodhi.—Grand-Eveil.—L'Eveil des B. par opposition à celui des Auditeurs et des B.-pour-soi. Tt. 1604 II (=éd. Lévi p. 14) L'Esprit-en-travail des Bs. a une grande force de poussée puisqu'il fait surgir le Grand-Eveil ; il a un double Sens, en tant qu'il a pour Objectifs le Grand-Eveil et le profit des Etres. Aussi Tt. 1585 II.—*Sambodai* 三菩提 (ou sambôji 糝帽子)=sk. p. sambodhi ; tib. rjogs pa'i byaṅ čhub.—Eveil complet.—Td. shôgaku 正覺, shôtôgaku 正等覺.—*Genzentôgaku* 現前等覺 ["Eveil Actuel et Egal"], sk. abhisambodhi, tib. mṅon par rjogs pa'i byaṅ čhub.—Eveil complet manifeste.—Tt. 1579 XLVII (=Bodhisattvabhûmi, vihârapaṭala, éd. Rahder p. 1) : La Résidence de Tg. dépasse toutes les Résidences de Bs. ; c'est la Résidence de la Grande Bodai d'Eveil complet manifeste (le texte sk. diffère un peu : trayodaśaś ca tâthâgatavihâro yo'sya bhavaty abhisambodher niruttaro vihâraḥ). Cf. aussi Tt. 1604 I (=éd. Lévi p. 3-4) ; et *Abisambutsuda.—*Sammyakusambodai* 三藐三菩提 (ou sammyakusambôji ～糝帽地)=sk. samyaksambodhi, p. sammâsambodhi ; tib. yaṅ dag par rjogs pa'i byaṅ čhub.—Eveil complet correct.—Td. anc. éc. shôhenchi 正徧知 "savoir correct et complet", ou shôshindô 正眞道 "voie correcte et vraie" ; nouv. éc. shôtôgaku 正等覺 "Eveil correct et égal", ou shôtôshôgaku 正等正覺 "Eveil correct, égal, correct".—*Anokutarasammyakusambodai* 阿耨多羅三藐三菩提, abr. anokubodai 阿耨菩提=sk. anuttarasamyaksambodhi, p. an°sammasam°; tib. bla na med pa yaṅ dag par rjogs pa'i byaṅ čhub.—Eveil correct-complet-sans-supérieur.—Td. anc. éc. mujôshôhenchi 無上正徧知, ou ～chi ～智, ou ～dô ～道 ; nouv. éc. mujôshôtôshôgaku 無上正等正覺. Ttt. 1723 II (de Kiki) analyse ce dernier terme ainsi : mujô =anuttara, shô=sam, tô=myak, shô=sam, gaku= bodhi ; manifestement, dans cette explication, le mot tô 等 "Egal" du chinois rend l'affixe yak (yañc) du sk. Le même texte distingue de plus quatre sortes d'Eveil : (1) Eveil sans-supérieur, mujô : c'est le terme le plus général pour désigner le Plan d'Essence de l'Eveil. (2) Eveil correct, shô : c'est le terme employé par opposition à l'Eveil pervers des hérétiques ; c'est celui des Arhat. (3) Eveil égal, tô : par opposition à l'Eveil inégal des deux Véhicules—des Auditeurs et des B.-pour-soi qui comprennent seulement le Vide des naissances ; (4) Eveil correct répété, ushô 又正 : par opposition à celui des Bs. qui n'est pas complet ; il est propre aux B.—**Termes composés.**—*Bodaibun* 菩提分 [I], sk. bodhipakṣa, p. b° pakkha ; tib. byaṅ čhub kyi phyogs.—Ailes de l'Eveil.—Td. anc. éc. bodaibun "parties de l'Eveil" ; bodaibunhô 菩提分法 "Essences des parties de l'Eveil" (sk. bodhipakṣikadharma, p. bodhipakkhiya-dhamma) ; [dô]hon [道]品 "Rubriques [de la Voie]", ou hongyô 品行, ou encore (p. ex. T. 1670) hongyô 品經 ; nouv. éc. kakushi 覺支 "branches de l'Eveil", kakubun 覺分 "parties de l'Eveil".—Groupe de trente-sept Essences considérées comme les auxiliaires de l'Eveil et réparties généralement en sept catégories (shichika 七科) : (a) quatre *nenju 念住, sk. smṛtyupasthâna, Aide-Mémoire ; (b) quatre *shôdan 正斷, sk. samyakprahâṇa, Eliminations Correctes (ou parfois shôgon 正勤, sk. samyakpradhâna, Efforts Corrects); (c) quatre *jinsoku 神足, sk. ṛddhipâda, Pieds de Magie ; (d) cinq *kon 根, sk. indriya, Organes ; (e) cinq *riki 力, sk. bala, Forces ; (f) sept bodaibun 菩提分 (plus communément kakubun 覺分 ; cf. inf. [II]), sk. bodhyaṅga, Membres de l'Eveil ; (g) huit *shôdôbun 聖道分, sk. âryamârgâṅga, Membres du Chemin Saint [cf. ces divers termes].—Tt. 1509 XIX discute un ensemble de questions posées au sujet des Ailes de l'Eveil : La Prajñâ Pâramitâ dit que les Bs. doivent posséder les trente-sept Ailes de l'Eveil du fait du Sans-Production. Comment l'expliquer ? Si on demande pourquoi ces Ailes de l'Eveil sont mentionnées à propos des Bs., alors qu'elles appartiennent en

propre à la Voie des Auditeurs et des B.-pour-soi, la réponse est : Les Bs. Grands-Etres doivent étudier toutes les Bonnes Essences, toutes les Voies... Du reste, où est-il dit que les trente-sept soient particulières aux Auditeurs et aux B.-pour-soi ? Dans cette section du G.V. qui est la Prajñâ Pâramitâ, le B. dit que ces Ailes appartiennent aux Trois Corbeilles du G.V., non point qu'elles sont propres au P.V. Par grande Compassion, le B. énonce les trente-sept catégories de la Voie du Nirvâṇa ; c'est selon leurs Vœux et leurs Facteurs que les Etres obtiennent chacun leur Voie : qui fait Vœu d'être Auditeur le devient... qui fait Vœu d'être B. le devient. Si la Compassion du B. paraît plus ou moins grande, c'est en raison de la diversité des Vœux des Etres et de leurs Organes plus ou moins aiguisés. De même la pluie versée par le roi-Dragon tombe partout également ; mais les grands arbres en reçoivent davantage en raison de la force de leurs racines. Il est exact, répliquera-t-on, que nul texte ne stipule formellement [que les trente-sept Ailes sont réservées aux deux Véhicules inférieurs] ; mais on peut l'inférer par le raisonnement : en effet, les Bs. demeurent longtemps dans les Transmigrations, ils circulent dans les cinq Destinations sans se hâter d'arriver au Nirvâṇa ; or les trente-sept Ailes n'ont rien à faire avec les Perfections, ni avec la grande Compassion ; elles se rapportent exclusivement à l'Essence du Nirvâṇa : donc elles ne relèvent pas de la voie des Bs. Nous répondons : Oui, les Bs. demeurent longtemps dans les Transmigrations, mais ce n'est pas sans connaître et différencier la voie fausse et la vraie, la Mondanité et le Nirvâṇa. Cette connaissance une fois acquise, ils font le grand Vœu de sauver les Etres... Ils possèdent bien cette connaissance, qu'ils continuent à étudier ; néanmoins ils ne vont pas jusqu'à l'attester [par le Nirvâṇa], car ils n'ont pas encore les six Perfections au complet... Le B. l'a dit : C'est comme un archer qui tire dans l'espace flèche sur flèche, de sorte que l'une chasse l'autre et l'empêche de tomber à terre ; le Bs. décoche dans l'espace des Trois Libérations [Mvy. 1542-1544] la flèche de la Perfection de Sapience, et pour l'empêcher de tomber sur le sol du Nirvâṇa, il décoche sur elle la flèche du Moyen (de salut d'autrui). De plus, si les Bs. restent longtemps dans les Transmigrations, ils doivent y éprouver une multitude de tourments de corps et d'esprit ; comment pourraient-ils les supporter s'ils n'avaient la connaissance réelle ? C'est pourquoi les Bs., quand ils s'occupent de la connaissance réelle [que sont] ces trente-sept Ailes, peuvent, par la force de la Perfection de Sapience, transformer le Mondain en Nirvâṇa de Fruit. En effet, le Mondain des trois Plans est produit par Réunion ; ce qui est produit par Réunion n'a pas de Nature-propre, et est donc Vide ; le Vide ne peut être pris ; or le Nirvâṇa a ce Caractère de ne pouvoir être pris ; c'est pourquoi il est dit : Les Bs. Grands-Etres... doivent posséder les Ailes de l'Eveil du fait du Sans-Production... Les trente-sept Ailes, c'est la Terre de la Connaissance Réelle. Mais, dira-t-on, si les quatre Aide-Mémoire suffisent pour atteindre la Voie, à quoi bon parler de trente-sept Ailes ? Et si c'est pour abréger que vous parlez de quatre, et que vous parlez de trente-sept par développement, vous avez tort : car au point de vue du développement, il faudrait parler d'Ailes innombrables. Nous répondons : Les quatre suffisent pour atteindre la Voie ; mais il faut aussi parler des autres. En effet, les Etres sont de toutes sortes... l'Essence de B. est unique ; et c'est en vue des Etres qu'il fait des explications diverses... De même un seul médicament ne suffit pas au médecin pour soigner toutes les maladies... Les trente-sept se ramènent en principe à dix Essences : Foi, Défenses, Recherche-mentale, Bonne-volonté, Mémoire, Concentration, Sapience, Détente, Joie, Apathie... Le texte justifie ensuite l'ordre de classement adopté pour les sept catégories : quatre Aide-Mémoire, etc. Pourquoi placer en premier lieu les quatre Aide-Mémoire et en dernier lieu les Membres du Chemin, alors qu'il faut marcher dans un chemin avant d'atteindre le but ? On répond : Les trente-sept sont un procédé d'enseignement pour l'entrée dans le Chemin ; lorsque le Pratiquant vient trouver le Maître, il lui faut d'abord retenir par la mémoire l'Essence de la Voie : c'est le moment des Aide-Mémoire. Puis quand il a retenu [la leçon], il faut qu'il en tire le fruit : c'est alors l'affaire de la Bonne-volonté ; etc....—La question du groupement des Ailes en Rubriques d'Essences : Foi, Défenses, etc., est débattue ausi par la Vibhâṣâ Tt. 1545 XCVI, et le Kośa Tt. 1558 XXV (=Lav. VI, 284) ; les deux ouvrages présentent de frappantes analogies. Le Kośa donne la répartition suivante : Sapience, Bonne-volonté, Concentration, Foi, Mémoire, Joie, Apathie, Détente, Défenses, Délibération. La Vibhâṣâ admet des classements en 11 et en 12 catégories. Tt. 1579 XXIX et LVII donne des listes de 9 ou de 11.—Ailleurs encore, les Ailes de l'Eveil sont réparties en relation avec les Perfections Ttt. 1912 VII b [secte Tendai].—Le Kośa loc. cit., et la Vibhâṣâ loc. cit., justifient l'ordre de classement des sept catégories, en mentionnant deux traditions divergentes. Tt. 1558 XXV (=K. Lav. VI, 190) distingue de plus les catégories de Membres de l'Eveil (f) et de Membres du Chemin (g) qui sont toujours sans-Ecoulement, d'une part, et d'autre part les autres catégories (a-e) qui sont susceptibles d'être sans-Ecoulement ou à-Ecoulement, selon les Terres. Mais d'après Tt. 1579 XXVIII, LXXI, LXXII, même les Membres de l'Eveil et les Membres du Chemin sont susceptibles d'être à-Ecoulement s'ils ont pour Nature-propre l'Imagination ; ils ne sont sans-Ecoulement que s'ils ont pour Nature-propre la

connaissance correcte. Tt. 1545 xcvi et Tt. 1558 xxv (=K. Lav. vi, 291) ont enfin une répartition des trente-sept en rapport avec les Terres [de l'ordre de l'Extase ; cf. T. 1558 xxiv=K. Lav. vi, 228, et Mvy. 1478-1486] : les Ailes ne sont au complet que dans la Terre de la première Extase ; graduellement leur nombre se réduit à 36, 35, 32, et 22 enfin dans les stages extrêmes du Plan du Désir et du Dernier Etage de l'Existence.—Ttt. 1911 vii a [secte Tendai] enseigne quatre combinaisons des Ailes : (1) tôbun 當分, lot de convenance : un seul des sept groupes peut suffire ("convenir") pour atteindre la Voie ; p. ex. les quatre Aide-Mémoire, d'après Tt. 1509 xix ; (2) sôshô 相攝, de contenance mutuelle : chacun des sept groupes contient tous les autres, et réciproquement ; p. ex. les Aide-Mémoire contiennent les autres et y sont contenus, d'après ib. ; (3) taii 對位, d'assignation respective : p. ex. les sept Membres de l'Eveil assignés au Chemin des Exercices, les huit Membres du Chemin assignés au Chemin de la Vue ; (4) sôshô 相生, de production mutuelle : chacun des sept groupes sort du précédent, et le dépasse en profondeur.—Un texte spécial T. 472 : Bodhipakṣanirdeśa-sûtra (cf. Mvy. 1382 ; titre sk. inexact dans Nj. 792) traite des trente-sept Ailes ; le B. au Pic du Vautour les définit dans un sermon adressé à Mañjuśrî.—Outre la liste classique des trente-sept Ailes, il existait sporadiquement des listes aberrantes : p. ex. Tt. 1545 xcvi les Vibhajyavâdin ont une liste de 41 par l'addition des quatre Tiges de Saints [sur lesquelles Tt. 1558 xxii=K. Lav. vi, 146-148] ; une des recensions de T. 1670 donne une liste de 32, en confondant en un seul groupe de cinq les Organes et les Forces (BEFEO XXIV, 109 n. 3), et le texte pali correspondant, Milinda 33, énumère les sept catégories dans un ordre aberrant : Organes, Forces, Membres de l'Eveil, Membres du Chemin, Aide-Mémoire, Efforts Corrects, Pieds de Magie ; autres listes aberrantes dans les textes palis, K. Lav. vi, 281 n. 1.
—*Bodaibun* 菩提分 [II], ou plus généralement kakubun 覺分, sk. bodhyaṅga, p. bojjhaṅga ; tib. byaṅ čhub kyi yan lag.—Membres de l'Eveil.—Autres td. kakui 覺意 "esprit d'Eveil", kakushi 覺支 "branche de l'Eveil" ; aussi hengakubun 徧覺分 "parties de l'Eveil complet" ou tôgakushi 等覺支 "branches de l'Eveil Egal", termes qui correspondent au sk. śambodhyaṅga, p. sambojjhaṅga.—Une des sept catégories qui constituent les Ailes de l'Eveil, formée elle-même de sept termes, dont l'ordre varie avec chacun des Véhicules. Ordre dans les textes du P. V. (p. ex. T. 604 Sûtra sur les trente-sept Ailes ; T. 26 xxiv ; T. 125 xxxiii) : (1) *nen 念, sk. smṛti, Mémoire ; (2) *chakuhô 擇法, sk. dharmapravicaya, Sélection des Essences ; (3) *shôjin 精進, sk. vîrya, Bonne-volonté ; (4) *ki 喜, sk. prîti, Joie ; (5) *kyôan 輕安, sk. praśrabdhi, Détente ; (6) *jô 定, sk. samâdhi, Concentration ; (7) *sha 捨, sk. upekṣâ, Apathie [cf. chacun de ces termes]. Le G. V. (p. ex. Tt. 1579 xxix) met en premier lieu la Sélection des Essences et en dernier lieu la Mémoire ; Ttt. 1924 ii b intervertit de plus l'ordre des termes (6) et (7). Cf. encore Tt. 1545 xcv.—*Bodaidôjô* ～道場, sk. bodhimaṇḍa.—Terrasse de l'Eveil.—Nom de la terrasse où un B. obtient l'Eveil. La Terrasse de l'Eveil du B. Śâkyamuni est située à Bodhgayâ.
—*Bodaiju* ～樹, sk. bodhidruma.—Arbre d'Eveil.
—Autres td. kakuju 覺樹 ou dôju 道樹. Nom générique de l'arbre sous lequel un B. obtient l'Eveil. Tt. 1521 iii mentionne les noms des 16 espèces de grands arbres qui peuvent être arbres d'Eveil. Les listes des arbres d'Eveil des sept B. passés varient avec les textes, comme il est indiqué dans le tableau suivant (T. 125 xlv donne une liste analogue à T. 330 viii, mais intervertit l'ordre des arbres 4 et 5 et substitue comme 7e l'arbre śrî, kichijôju 吉祥樹) :

Noms des 7 B. du passé	T. I, I (=Dîg. Nik. XIV)	Tt. 1521 V	T. 159 VII	T. 440 VII	Tt. 1462 III (=Samantapâsâdikâ, I, 99)
1. Vipaśyin	bara 婆羅 (var. hahara 波波羅) (p. pâṭalî)	aśoka	nyagrodha	pâṭalî	—
2. Śikhin	puṇḍarîka (p. id.)	puṇḍarîka	śirîṣa	puṇḍarîka	—
3. Viśvabhû	śâla (p. sâla)	śâla	aśvattha	śâla	—
4. Krakucchanda	śirîṣa (p. sirîsa)	śirîṣa	aśoka	udambara	B. Kunai (p. Kakusandha) ; arbre makashariba 摩訶沙利婆 (p. mahâsirîsa)
5. Kanakamuni	udambara (p. udumbara)	udambara	udambara	śirîṣa	p. udumbara
6. Kâśyapa	nyagrodha (p. nigrodha)	nyagrodha	(shada 娑陀)	nyagrodha	p. nigrodha
7. Śâkyamuni	aśvattha (p. asattha)	aśvattha	pippala	aśvattha	—

Pippala et aśvattha sont l'un et l'autre des appellations du banyan, Ficus Religiosa des botanistes ; cf. *Asetta.—Hôken 法顯 Ttt. 2085 emploie pour désigner l'arbre d'Eveil de Śâkyamuni le terme *baita 貝多=sk. pattra "feuille". D'après une tradition chinoise erronée, bai 貝 signifierait "feuille" (sk. pattra), et ta 多 serait pour tara 多羅 "palmier" (sk. târa), d'où par confusion avec sk. târa "traversée, Libération" l'emploi du terme baita pour désigner l'arbre de l'Eveil ou de la Libération (Bdjt. 1441) ; cf. Ttt. 2131 iii qui donne tara 多羅 comme une tc. du nom sk. du palmier (târa), tout en le traduisant par an 岸 "rive" (autre rive, traversée, sk. târa) ; et Ttt. 1811 i qui mentionne *baita 貝多

comme tc. de l'original sk. du ch. bodaiju.—T. 220 DLXX : Par le Moyen de la Perfection de Sapience, l'arbre d'Eveil apparaît aux Etres sous des formes diverses : soit comme un pippala, soit comme un arbre ayant les couleurs de la voûte céleste (?) tennensaiju 天圓彩樹, ou fait de Joyaux, ou haut comme sept palmiers, ou mesurant 94.000 Lieues. —Tt. 1509 L : Sa racine est d'or, son tronc a pour matière les sept Joyaux, ses rameaux et son feuillage sont lumineux.—T. 279 XXV, LXVIII, LXX décrit les arbres d'Eveil de divers B. peu connus, p. ex. XXV celui du B. Gattôô 月燈王 (sk. Candrapradîparâja ?) dont la racine est de corail, le tronc de cristal, les rameaux d'or et les feuilles d'agate.—L'arbre d'Eveil du B. futur Maitreya est le nâgapuṣpa, td. ryûge 龍華, T. 125 XLIV, 159 VII, 453.—En Chine (du moins dans le Nord) et au Japon, le nom "d'arbre d'Eveil", bodaiju, est donné à une variété de tilleul (Tilia Miqueliana), dont l'aspect rappelle celui du banyan (Ficus Religiosa), et dont les fruits servent à faire des chapelets. Cet arbre fut importé au Japon par Eisei Zenji 榮西禪師 à l'époque des Sô 宋 ; on l'y trouve fréquemment auprès des temples ou des monastères bouddhiques.—*Bodaiju-shin* ~樹神, divinité de l'arbre d'Eveil. Tt. 1545 XLI Un roi Tournant-la-Roue se promène dans les airs ; soudain le Joyau de la Roue cesse de fonctionner; le roi prend peur, s'entend appeler par la divinité d'un arbre d'Eveil et atterrit auprès de l'arbre, auquel il rend hommage en se repentant. Ib. CXXV Cette même divinité, nommée ici Taigo 諦語 "Parole de Vérité", se transforme en belle femme pour séduire le roi Puṣyamitra, ennemi du bouddhisme ; elle protège ainsi l'arbre d'Eveil et permet aux génies défenseurs de la Loi de vaincre et de tuer le roi.—Tt. 1509 III Lorsque le B. atteignit l'Eveil, cette divinité alla en porter la nouvelle à son père Śuddhodana.—T. 665 X Le B. conte à cette divinité la vie antérieure de Jala-vâhana.—*Bodaisatta* ~薩埵=sk. bodhisattva ; abr. *Bosatsu.—*Bodaishi* ~子, espèce de graines dont on faisait des chapelets, mentionnés T. 787 et 788 ; on les identifie généralement aux graines du tilleul (bodaiju). Cf. tib. bo-de, nom d'un arbre dont les fruits servent à faire des chapelets (Csoma).—*Bodaishin* ~心, sk. p. bodhicitta, tib. byaṅ čhub kyi sems.—Esprit d'Eveil, l'acte spitituel qui inaugure la carrière du Bs.—Tt. 1509 XLI : L'Esprit d'Eveil, c'est la Production d'Esprit initiale, quand le Bs. pense à la Voie sans-supérieure et se dit : Je deviendrai B. ; l'effort qu'il accomplit ensuite pour parfaire les six Perfections est appelé l'Esprit égal-sans-égal (mutôdô 無等等, cf. *Ashamashama).—T. 657 II : O Ajita, sache que tous les Mérites des B. se trouvent inclus dans l'Esprit dompteur (jôbukushin 調伏心) produit initialement ; car il est difficile de rencontrer un Bs., difficile de rencontrer un B. dans le monde. O Ajita ! il n'y a pas de crème de lait sans vache ; il n'y a pas non plus de Germe de B. sans Production de l'Esprit d'Eveil. Mais, s'il y a une vache, il y a de la crème de lait, et de même s'il y a un Bs. qui produit l'Esprit d'Eveil, le Germe de B. n'a pas d'interruption. O Ajita ! s'il y a germe, il y a fleur et fruit ; et de même, s'il y a un Bs. qui produit l'Esprit d'Eveil, le Germe de B. n'a pas d'interruption. Ainsi, sache-le bien, Ajita, c'est la Production de l'Esprit qui est ce qu'il y a de plus difficile ; la mise en branle de l'Esprit d'Eveil est difficile ; il est difficile de devenir un B. O Ajita ! il est bien rare de trouver dans l'océan un trésor de valeur inappréciable, mais des autres trésors il y en a beaucoup. De même il y a peu d'Etres qui peuvent produire l'Esprit d'Eveil, mais il y en a beaucoup qui produisent l'Esprit d'Auditeurs ou de B.-pour-soi. Sache-le donc bien, Ajita, l'Esprit de Bs. est ce qui se trouve le plus rarement, tout comme la fleur d'udumbara qui ne se montre qu'un seul moment ; aussi cet Esprit est-il précieux, d'une valeur inestimable. Et cet Esprit est immense comme le mont Sumeru, il est indestructible comme l'Espace, il est insondable comme l'océan ; il est incomparable, il surpasse en valeur toutes les Gemmes des Trois mille Grands Chiliocosmes.—T. 310 XXXVI : C'est parce que le Bs. Grand-Etre accomplit l'Esprit d'Eveil qu'on l'appelle Bodhisattva ("Eveil-Etre"), Mahâsattva ("Grand-Etre"), Etre merveilleux, Etre qui surpasse les trois Plans.—T. 278 LIX : L'Esprit d'Eveil est appelé le Germe de tous les B., car c'est lui qui donne naissance à toutes les Essences de B. ; c'est un bon Terrain, car il fait pousser les Essences Blanches et pures ; il est la terre, en tant qu'il porte le monde entier ; il est l'eau, en tant qu'il nettoie toutes les souillures des Passions ; il est le vent, en tant que rien ne peut l'arrêter ; il est le feu, en tant qu'il consume toutes les mauvaises Vues ; il est le soleil, en tant qu'il brille sur toutes les espèces d'Etres ; il est la lune, en tant que toutes le Essences Blanches et pures y sont au plein ; il est la lampe, en tant qu'il éclaire tous les Plans des Essences ; il est l'œil, car il voit le mauvais Chemin et aussi le bon.—Deux espèces d'Esprit d'Eveil dans la secte Tendai [Bdjt. 1631]: (1) Enjibodaishin 緣事菩提心, l'Esprit d'Eveil "pratique", qui consiste en quatre Grands Vœux (shiguzeigan 四弘 誓願), à savoir : (a) Shujômuhen-seigando 衆生無邊誓願度 : tout innombrable que soit la multitude des Etres, on fait vœu de lui assurer le salut : c'est là les Défenses de Captation des Etres (nyôyakuujôkai 饒益有情戒; cf. *Bosatsukai), le profit d'autrui (rita 利他), la Nature de B. comme Facteur (enninbusshô 緣因佛性 ; cf. *Busshô), et la cause de l'Eveil du Corps de Métamorphose (kebutsubodai 化佛菩提 ; cf. sup. Bodai) ; (b) Bonnômuhenseigan-dan 煩惱無邊誓願斷 : tout innombrables que soient les Passions, on fait vœu de les trancher : c'est là

les Défenses de Restriction (shôritsugikai 攝律儀戒), le Mérite qui vient de l'Elimination (dandoku 斷德), la Nature de B. comme cause proprement dite (shôimbusshô 正因佛性), et la cause de l'Eveil du Corps d'Essence (hôbutsubodai 法佛菩提 ; (c) Hômommujinseiganchi 法門無盡誓願知 : tout inépuisables que soient les Rubriques d'Essences, on fait vœu de les connaître : c'est là les Défenses de Captation des bonnes Essences (shôzembôkai 攝善法戒), le Mérite qui vient de la Connaissance (chitoku 智德), la Nature de B. comme cause de compréhension (ryôimbusshô 了因佛性), et la cause de l'Eveil du Corps de Fruition (hôbutsubodai 報佛菩提) ; (d) Mujôbodaiseiganshô 無上菩提誓願證 : le Vœu d'attester l'Eveil sans-supérieur : c'est là la Nature de B. comme Fruit du Fruit (kakabusshô 果果佛性), et la cause de l'Eveil du Fruit de B. (bukkabodai 佛果菩提). On peut obtenir l'Eveil des Trois Corps en accomplissant intégralement les trois derniers Grands Vœux, et on peut ensuite se rendre utile aux autres Etres ; ces trois Vœux constituent donc proprement le profit personnel (jiri 自利), mais ils mènent au profit d'autrui (rita 利他) ; ainsi s'explique l'expression d'Esprit d'Eveil "pratique" (enjibodaishin) appliquée à ces Vœux. (2) Enribodaishin 緣理菩提心, l'Esprit d'Eveil "d'Idéal" (théorique, rationnel) : les Essences sont originellement apaisées et inactives ; celui qui recherche l'Eveil, vers le haut pour lui-même et vers le bas pour autrui, en comprenant le véritable Caractère de la Voie du Milieu, pratique la Production d'Esprit d'Eveil la plus haute (cf. Ojys. 1 b.)—Trois espèces d'Esprit d'Eveil, dans la doctrine és. [Bdjt. 1631, Bdji. 4180] : L'école Shingon définit ainsi le Bodaishin Ttt. 1796 : C'est l'Esprit de Foi pur... c'est la recherche exclusive de l'Omniscience.—Chacun des cinq B. du Shingon a sa vertu propre (shutoku 主德), et la Connaissance de Miroir (daienkyôchi 大圓鏡智, sk. âdarśajñâna) du B. Akṣobhya, qui préside à l'Est, a pour vertu propre de faire surgir l'Esprit d'Eveil (cf. *Ashuku, et *A). Aussi est-ce vers l'Est qu'on s'incline quand on reçoit les Défenses dites de Convention (sammayakai 三昧耶戒), Défenses dont le Substantiel est formé par les trois Bodaishin qui sont : (a) Gyôganbodaishin 行願菩提心, Esprit d'Eveil de Pratique du Vœu, sk. praṇidhânacaryâbodhicitta : gan, le Vœu, c'est le vœu de sauver tous les Etres par la doctrine merveilleuse du G.V., puisqu'on sait que tous les Etres ont au fond de leur nature la nature de Matrice de B. et sont capables par conséquent d'arriver à l'Eveil sans-supérieur ; gyô, "pratiquer", c'est la pratique des quatre Grands Vœux (guzeigan 弘誓願, cf. sup) ; (b) Shôgibodaishin 勝義菩提心, Esprit d'Eveil au Sens-ultime, sk. paramârthabodhicitta : le Sens-ultime, c'est éliminer toutes les Essences inférieures, méditer sur les Essences supérieures et les exalter ; il y a deux procédés pour avancer en connaissance : étudier la doctrine et Inspecter la vérité ; étudier la doctrine, c'est parcourir graduellement les dix stages d'Esprit (*jûshin 住心, q.v.) ; Inspecter, c'est approfondir le Sans-Nature-propre des choses : dès lors toute illusion disparaît, et l'on réside dans l'Ainsité; dès lors on possède toutes les vertus ; (c) Sammajibodaishin 三摩地菩提心, Esprit d'Eveil de Concentration : la Concentration (sammaji=sk. samâdhi), c'est l'Egalité de possession (tôji 等持, sk. samâdâna), de pensée (tônen 等念, sk. samâsmṛti), d'arrivée (tôshi 等至, sk. samâgati). Si un ascète atteint la Terre de Conviction (shingeji 信解地, sk. adhimuktibhûmi ; cf. *Ji) et qu'il se plonge dans la méditation ésotérique des Cinq Sections (*Gobu 五部), il possède alors en commun avec les B. la vertu de pratique personnelle et de conversion d'autrui (jigyôketatoku 自行化他德) ; il a comme les B. la pensée de protéger les Etres une fois qu'il est revenu dans le Plan des Etres ; enfin cette pensée, il n'est pas d'endroit qui lui soit inaccessible.—De ces trois Bodaishin du Shingon, deux appartiennent à la doctrine ex. aussi bien qu'és. ; le troisième terme est spécial à la doctrine és. Aussi est-il dit Tt. 1665 : Seul le Shingon enseigne la doctrine pour devenir B. dans son propre corps (sokushinjôbutsu 即身成佛) ; seul il traite du Sammajibodaishin ; les autres écoles ne s'en occupent pas.—La secte Jôdo présente quelques traits particuliers [Bdji. 4181]. T. 360 1 divise en trois classes ceux qui veulent aller à la Terre Pure, et enseigne qu'ils doivent tous produire l'Esprit d'Eveil sans-supérieur ; T. 365 rapporte l'histoire des cinq cents filles Vaidehî qui, en écoutant le B., produisirent l'Esprit d'Eveil correct-complet-sans-supérieur, et firent Vœu d'aller naître à Sukhâvatî. Donran 曇鸞, Ttt. 1819, commente ces deux textes : sans doute, dit-il, il y a bien trois classes d'Etres parmi les aspirants à la Terre Pure, comme enseigne le Sukhâvatîvyûha T. 360 1 ; mais tous ont également produit l'Esprit d'Eveil sans-supérieur. Cet Esprit d'Eveil, c'est le Vœu de devenir B. (gansabusshin 願作佛心) qui est, autrement dit, le Vœu de sauver les Etres et de les faire naître dans le Terrain de B.—Dôshaku 道綽, dans Ttt. 1958 1, traitant de l'Esprit par lequel on fait Vœu de devenir B., dit : Cet Esprit est vaste, immense ; il emplit tout le Plan des Essences, étant identique à l'Espace, éternel, sans obstacle ; il abat l'obstacle des deux V. Si on fait le Vœu de devenir B., il faut commencer par produire l'Esprit d'Eveil.—La doctrine du Jôdo identifie l'Esprit d'Eveil avec l'Esprit de foi (dans l'efficacité d'un autre) et avec le Vœu de renaître dans la Terre Pure ; ces trois Esprits sont appelés Bodaishin, Esprit d'Eveil. C'est là le trait propre au Jôdo.—La secte Shin (Bdji. 4182) a donné une valeur spéciale au terme Daibodaishin 大菩提心 qui généralement ne fait qu'ajouter à l'idée de Bodaishin la valeur de supériorité (dai=sk. mahâ "grand" ; daibodaishin=sk. mahâbodhicitta) que lui confère

la doctrine du G.V. D'après Kgss. de Shinran 親鸞, le Daibodaishin est un quatrième Esprit d'Eveil qui se superpose aux trois autres : il consiste dans la croyance à la Déflexion de la puissance du Vœu d'Amida (ganrikiekô 願力廻向) ; cette croyance, c'est l'Esprit de Diamant (kongôshin 金剛心) du Passage Transversal (*ôchô 横超) ; ainsi Bodaishin, dans la secte Shin, ne désigne que les trois classes inférieures.

BOMBAI 梵唄, ou plus simplement Bai 唄.—Psalmodie : récitation psalmodiée ou chantée des textes sacrés.—Syn. shômyô 聲明, baisan 唄讃, baiju 唄頌, *bonnon 梵音, bonsan 梵讃, bompô 梵放, etc. Dans les textes ch., le terme le plus courant est Bombai "Bai brahmique" (cf. *Bon). Mais au Japon on emploie surtout le terme Shômyô, qui correspond en principe au sk. śabdavidyâ "science des sons" (grammaire) ; à l'époque actuelle, c'est seulement dans la secte du Nishi-Honganji que les termes Bon ou Bombai désignent de façon générale la Psalmodie: dans les autres sectes ces termes, pris au sens étroit, s'appliquent à une des quatre catégories entre lesquelles on répartit les Hymnes rédigés en langue ch.; cf. inf., La Psalmodie au Japon.—A côté de bai 唄, caractère phonétique forgé par les bouddhistes ch., on trouve d'autres tc. : bachoku 婆陟 Ttt. 1723 IV b (p. 727 b), bashi 婆師 Gog. VII et XV, bainoku 唄匿 T. 1428 III (p. 582 b col. 17), Ttt. 1719 V b, 1723 IV b, 2131 IV, Gog. VII et XV. D'après le Shutsuyôritsugi 出要律儀 (ouvrage en XX chapitres de Hôshô [Pao-tch'ang] 寶唱 des Ryô [Leang] 梁 [début du VIe siècle], auquel était joint un glossaire de termes sk. en III chapitres ; cet ouvrage est perdu, cf. Ttt. 2122 C, 2149 IV et X) cité Ttt. 1804 I d et 2131 VI et XI, le mot bainoku 唄匿 appartiendrait à la langue du pays de Uppi 鬱鞞 (Uruvilvâ ? prâkrit local ?) et signifierait "arrêter, réprimer" ; les récitations psalmodiées par où s'ouvrent les cérémonies bouddhiques auraient pour but de "réprimer" les Facteurs externes et ainsi d'apaiser l'esprit, préambule indispensable à l'accomplissement du rite.—Les originaux sk. des tc. précitées sont difficiles à restituer ; le terme le plus communément appliqué à la récitation en sk. p. est le verbe bhaṇ "dire", p. ex. sk. dharmabhâṇaka (bainoku 唄匿=bhâṇaka ?) et p. sarabhañña (cf. inf. le texte du Vinaya des Mûlasarvâstivâdin, T. 1435 XXXVII, où bai 唄 correspond manifestement au p. bhañña). Au Japon, la restitution généralement admise est pâṭhaka ; elle semble peu appropriée et correspond mal aux tc. Sans doute celles-ci recouvrent-elles des formes prâkrites dérivées de la racine bhaṇ.—**La Psalmodie en Inde.**—Sur la récitation des textes sacrés du bouddhisme dans l'Inde, cf. Lévi, J. As. 1915, I, 401-447. Le texte fondamental est l'*épisode de Śroṇa Koṭikarṇa* qui passa une nuit avec le B., dans sa cellule, et lui récita une série de textes, spécifiés, avec l'"intonation" (sk. svara, p. sara ; T. 1425 XXIII et 1435 XXV td. saishô 細聲 "sons subtils") : Vinaya p., Mahâvagga V, 13 ; Udâna (p.) V, 6 ; T. 1425 XXIII, 1428 XXXIX, 1435 XXV [td. Chavannes, Cinq cents contes, II, 262], 1447 I [=Divyâv. 20] (et cf. T. 125 XIII, p. 612 b : avant d'entrer en religion, Śroṇa Koṭikarṇa était joueur de luth).—La *nature de l'"intonation"* (sk. svara) est précisée par un autre passage de la Discipline (Vinaya p., Cullavagga V, 3) qui autorise la psalmodie (p. sarabhañña, sk. svarabhâṇya), mais interdit les intonations prolongées en manière de chant (p. âyataka gîtassara, sk. â° gîtasvara) ; ces dernières ont en effet *cinq défauts* : on se laisse prendre soi-même à son intonation ; les autres s'y laissent prendre ; les maîtres de maison sont agacés ; en se passionnant pour son propre timbre, on brise sa méditation ; les gens d'après en viennent à suivre l'exemple.—Dans les textes ch. parallèles, cette liste se retrouve avec de légères variantes. T. 1435 XXXVII (Sarvâstivâdin) : Un chant (ka 歌, sk. p. gîta) pareil à celui des laïcs a cinq défauts : le chanteur conçoit lui-même de l'attachement pour son chant ; il en fait concevoir aux autres ; s'il est seul, il a toutes les chances de se livrer àl a Délibération et à la Décision [qui empêchent la Concentration] ; l'Attraction obscurcit son esprit ; les laïcs calomnient les moines en déclarant que le chant des moines ne diffère pas du leur (ou encore, d'après une seconde liste : les jeunes moines qui écoutent le chanteur l'imitent, et par suite conçoivent de l'Attraction et contreviennent aux Défenses). Mais, ajoute ce texte, une psalmodie (bai 唄=p. bhañña) faite avec de bonnes intonations (shô 聲, p. sara ; shôbai 聲唄=p. sarabhañña), comme celle du Moine ‡Badai 跋提 qui est le premier pour le Bai [cf. inf.], a d'autre part cinq avantages : le corps ne s'épuise pas ; la mémoire n'a pas de perte ; l'esprit ne se fatigue pas ; les intonations ne se gâtent pas ; le texte est facile à comprendre (ou encore, d'après une seconde liste : les Dieux à l'entendre ont la joie au cœur).—T. 1463 II (Sarvâstivâdin) : Le B. interdit de réciter les Défenses en élevant la voix ; une récitation chantée a en effet cinq défauts : on conçoit de l'attachement pour sa propre intonation ; on indispose les gens du monde ; on ne se distingue pas des gens du monde ; cela empêche de cultiver la Voie ; cela gêne l'entrée en Concentration. Ib. VI : Il y a cinq défauts à réciter en élevant la voix et en chantant comme les hérétiques : (1re liste ut. sup. ;) 2e liste : on n'a pas la réputation d'être maître de soi ; on n'est pas ce qu'il faut pour les auditeurs ; on ne réjouit pas les Dieux ; le langage devient incorrect et difficile à comprendre ; le langage n'est pas soigné et le sens n'est pas saisissable.—T. 1428 XXXV (Dharmagupta) : Une récitation chantée avec de trop grands écarts de

voix, comme font les gens du monde, a cinq défauts : le chanteur conçoit de l'attachement pour ses propres intonations ; il en inspire aux auditeurs ; ceux-ci étudient à sa suite ; les maîtres de maison calomnient les moines et s'enorgueillissent de les entendre chanter comme eux ; dans la méditation solitaire, l'attention est distraite par les sons, et la Concentration Extatique est troublée.—Contrairement aux textes précités, T. 1451 IV (Mûlasarvâstivâdin) autorise les intonations poussées au chant, mais seulement pour les Hymnes au B. et pour le Sûtra Tripartite (Sankeikyô 三啓經).—Ce sûtra était une composition d'*Aśvaghoṣa*, qui introduisit le chant musical dans la liturgie ; Gijô (Yi-tsing, 671-695), qui l'a traduit T. 801, l'avait entendu exécuter au couvent de Tâmralipti (Bouches du Gange) ; il rapporte Ttt. 2125 IV que dans ce monastère, conformément à la Discipline des Mûlasarvâstivâdin, les cérémonies comportaient la récitation chantée d'Hymnes au B. [p. ex. les cent cinquante stances de Mâtṛceṭa, dont de nombreux fragments ont été retrouvés en Asie Centrale, et qui furent td. en ch. par Gijô (Yi-tsing) lui-même Tt. 1680 ; ces stances avaient été développées en Hymnes de trois cents et de quatre cent cinquante stances par Jina et par Śâkyadeva] et du Sûtra Tripartite [sûtra composé de : dix vers sur les Trois Joyaux ; un petit sûtra ; des vers sur la Déflexion des Mérites et la Production du Vœu]. Gijô (Yi-tsing) décrit aussi le rôle du chant dans les cérémonies de Nâlandâ ; il indique que si la note est prolongée à l'excès, le sens devient difficile à saisir : c'est sans doute cet inconvénient qui avait déjà provoqué la condamnation du chant par la Discipline. Tt. 2058 V exalte les talents d'Aśvaghoṣa comme musicien et chanteur au service de la Doctrine : "Spontanément il battit la cloche et le tambour ; il accorda le luth et la guitare ; le son modérait la douleur, redressait le courbe ; ses accords faisaient aussitôt régner l'harmonie. Il proclamait les Essences, la Douleur, le Vide, l'absence de Soi..." —La Discipline condamne encore un autre procédé de récitation chantée, la *récitation mot par mot* (kuku 句句, sk. padaśaḥ), un de ceux que les brahmanes emploient régulièrement dans la récitation des Veda, et qu'ils appellent padapâṭha, récitation où chaque mot (pada) est détaché du contexte et énoncé à part sans subir aucune des modifications que l'euphonie grammaticale (sandhi) impose à l'intérieur de la phrase : T. 1421 VI ; 1428 XI (comme les brahmanes récitent les intonations de leurs livres) ; 1435 X (comme les brahmanes lisent les Veda) ; 1442 XXVI (comme les brahmanes récitent les traités hérétiques) ; 1425 XXIII (un temps en élevant la voix, un temps en l'abaissant, un temps en l'arrêtant court). —Enfin la Discipline proscrit l'*usage du senda* 闡陀 (=*sk. chandas*) dans la récitation des textes. Dans la littérature p., p. ex. cm. ad Cullavagga V, 33, ce terme est interprété ainsi : Le sanskrit, comme dans les Veda. T. 1428 LII (Dharmagupta) glose : Le beau parler des gens du monde (=le sanskrit). T. 1421 XXVI (Mahîśâsaka) : Les règles rigoureuses de la grammaire. Mais les Sarvâstivâdin T. 1435 XXVI et XXXVIII, et les Mûlasarvâstivâdin T. 1451 VI, expliquent : "Les intonations chantées à la manière des Veda" et Gijô (Yi-tsing) ib. annote : "Le mot chandas signifie la méthode de psalmodier des brahmanes : on allonge les intonations et, avec la main, on frappe l'air pour marquer la mesure ; le maître chante d'abord, et les autres le suivent." On voit que, pour les écoles de langue sanskrite, la proscription du chandas portait sur l'intonation et les accents de hauteur à la manière védique, tandis que pour les écoles de langue prakrite, elle portait sur l'emploi du sanskrit.—Divers règlements concernant le Bai se trouvent encore dans les *textes de la Discipline concernant l'institution des réunions Sabbatiques* (sk. poṣadha, p. uposatha). C'est sur l'instigation du roi Bimbisâra que le B. institua ces réunions, imitées de celles des brahmanes ; les moines y récitaient le Bai. T. 1441 VI (Mûlasarvâstivâdin) : Le B. permet aux moines de suivre l'exemple des hérétiques, qui au cours de leurs réunions trimensuelles psalmodiaient le Bai et attiraient ainsi une multitude de fidèles. Il les autorise à psalmodier non d'une voix ordinaire, mais "avec de beaux sons" (i.e. sk. svarabhâṇya), et en se mettant debout afin d'être mieux entendus ; et à réciter ainsi des textes abrégés ou résumés, au lieu de sûtra complets. Il stipule par contre qu'il y a Méfait à chanter des demi-Bai [c.-à-d. des demi-stances], ou à chanter le Bai à deux : en effet lorsque deux moines psalmodient ensemble, cela trouble l'assemblée.—T. 1435 LVII (Sarvâstivâdin) suit de près la texte précité, mais interdit en outre de réciter le Bai en vue de profit matériel [cf. dans le Vinaya des Mahâsânghika, T. 1425 XXXVI, l'histoire d'une nonne habile à chanter le Bai, qui se fait inviter partout et offrir des cadeaux par ses auditeurs, excitant ainsi la jalousie des autres nonnes], et aussi de choisir pour le réciter soit des infirmes : borgnes, hermaphrodites, goîtreux, manchots, bossus, qui provoquent les railleries des profanes, soit des moines immoraux ou inexpérimentés.—T. 1463 VI (Sarvâstivâdin) : Le B. institue des récitations Sabbatiques et dit aux moines : Je vous permets le Bai ; le Bai, ce sont des textes récités. Ils avaient l'autorisation de réciter, mais ne savaient quelles Essences réciter. Le B. dit : Des Sûtra jusqu'aux Upadeśa, tout ce qui vous plaira des douze classes de textes sacrés...Il leur permet aussi de réciter des résumés ou des abrégés, afin d'éviter des longueurs lassantes...Mais il interdit à deux moines de réciter ensemble le même texte ; et il proscrit la psalmodie poussée au chant, qui a cinq défauts...(cf. sup.).— T. 1428 XXXV (Dharmagupta) : Ici ce sont les Sûtra

que le B. prescrit comme textes à réciter ; il permet du reste de ne pas les réciter intégralement. Il interdit à deux moines de réciter ensemble sur un même siège ; d'entrer en concurrence ; de se critiquer mutuellement ; de psalmodier le Bai en chœur. Il autorise l'intonation chantée, mais condamne les trop grands écarts de voix, qui ont cinq défauts... (cf. sup.).—T. 1421 xviii (Mahîśâsaka) : Lors des réunions Sabbatiques les moines sont autorisés à célébrer par des Hymnes (santan 讃歎) les Trois Joyaux, les Aide-Mémoire, les Eliminations-correctes, les Pieds-de-Magie, les Organes, les Forces [cf. Bodaibun, s. v. *Bodai], l'Eveil, et tous les Dieux...Il leur est interdit de psalmodier ces Hymnes en chœur : un seul moine doit être choisi, pour psalmodier, parmi ceux qui ont bien étudié les Défenses...Il doit être sans infirmité, connaître la Grammaire et posséder les Âgama...Lorsqu'il est fatigué, d'autres doivent lui succéder tour à tour...La psalmodie poussée au chant est proscrite. —En dehors de la Discipline, les *textes canoniques* mentionnent à maintes reprises des récitations du type Bai. L'Ekottarâgama T. 125 xxiii conte comment Mandgalyâyana et Ânanda voulurent se mesurer dans un concours de Bai ; le B. les en blâma en disant : Dans ma Loi il n'y a pas de compétitions ; ce n'est pas comme chez les brahmanes. Et il condamna dans des stances l'usage excessif de la Psalmodie.—T. 202 xi conte l'histoire d'un moine affreusement laid, mais qui chante si bien le Bai que, au cours d'une expédition contre Angulimâla, le roi Prasenajit et son armée font halte pour l'écouter au Jetavana ; les éléphants et les chevaux refusent d'avancer. Le roi demande à voir le moine pour lui offrir 100.000 pièces de monnaie ; mais il le trouve si laid qu'il ne les lui donne pas. Le B. rapporte alors l'existence antérieure de ce moine. La même histoire est contée T. 1451 iv, où le moine est nommé Zenwa 善和, par allusion au nom de son père Daizen 大善, un notable de Kauśâmbî, et à sa voix harmonieuse, wa 和 ; mais ici c'est un vêtement, au lieu d'argent, que veut lui offrir le roi Prasenajit.—Ce texte ajoute que le B. considérait ce moine comme le premier, parmi ses disciples, pour la beauté de la voix ; lorsqu'il psalmodiait les sûtra, on l'entendait jusqu'au ciel de Brahmâ. Cf. Ekottarâgama T. 125 iii : [Parmi les "premiers disciples" du B.,] celui dont la voix pure et claire atteint le ciel de Brahmâ, c'est le moine Rabana-Badai 羅婆那婆提 [le texte p. parallèle, Ang. Nik. I, xiv, 1, donne : "le nain Bhaddiya" ; la tc. Badai répond donc au p. Bhaddiya, et Rabana au sk. p. Ravaṇa "crieur, chanteur"]. Dans T. 1435 xxxvii [cf. sup.], le nom du moine qui est "le premier pour le Bai" est tc. ‡Badai 跋提 ; dans Tt. 1509 xxiii (229 c, 29), Rabana-‡Badai 羅婆那跋提.—D'après une tradition és. rapportée Ttt. 1798 i, un Vénérable [i.e. Nâgârjuna] s'était rendu dans l'Inde du Sud pour obtenir le grand Vajraśekharasûtra (T. 865) enfermé dans un stûpa de fer ; il prononça un Charme de Vairocana, et jeta sept graines de moutarde contre la porte ; mais les dieux occupant le stûpa l'empêchèrent d'y entrer, et il ne put qu'entrevoir les encensoirs et les baldaquins qui en décoraient l'intérieur ; il y entendit aussi des voix chantant un Hymne au Vajraśekharasûtra. C'est à cet Hymne que la secte Shingon fait remonter l'origine du Bai.—Enfin nous réunissons ici quelques références au sujet d'un personnage énigmatique, *Hansha* 般遮, dont il sera question au début du paragraphe suivant (Historique de la Psalmodie en Chine). D'après T. 185 ii, qui l'appelle "l'artiste Hansha, le musicien des Dieux" 天樂般遮伎, ce personnage fut envoyé par Brahmâ, avec Indra, auprès du B. en Extase ; il lui chanta des stances en s'accompagnant de son luth, l'éveilla de son Extase et l'empêcha ainsi d'entrer dans le Nirvâṇa avant d'avoir prêché la Loi. Dans l'Ekottarâgama T. 125 vi, c'est pour tirer d'Extase Subhûti, malade sur le Pic du Vautour, que le même personnage, ici nommé Hashajun 波遮旬, descend du Ciel des Trente-trois, avec Indra et 500 Dieux, et chante des stances aux sons d'un luth de vaiḍûrya ; Subhûti sort d'Extase et prêche sur sa guérison. Dans un autre passage du même Âgama, T. 125 xxii (=Sumatîsûtra T. 128, p. 841 b), qui écrit Hanshajun 般遮旬, ce personnage reparaît dans l'escorte qui accompagne le B. chez Sumatî ; il vient après Brahmâ, Indra, Guhyaka-Vajrapâṇi ; toujours muni de son luth de vaiḍûrya, il célèbre les Mérites du Tg. Dans le Suratasûtra T. 328 (p. 55 c), il reçoit l'épithète de "Dieu ailé" (?), ikiten 翼天 ; accompagné de ses 500 "anges" 天人, qui accordent leurs luths, il chante des stances en l'honneur du B. et de Surata. Dans un autre passage (ib. p. 53 a, col. 19), il est question de son "épouse ailée (?) aux nombreux luths" 數琴翼婦 ; Indra la charge, avec sa femme et ses courtisanes, d'aller tenter Surata. D'après une glose étrange de Ttt. 2128 ix (=Gog. iii), Hanshajun 般遮旬 correspondrait au sk. pañcâbhijñâḥ "les cinq Supersavoirs". C'est la même interprétation que donne Ttt. 2131 xiii, mais pour Hanshaujun 般遮于旬, forme suspecte qui se retrouve dans Hsh. v (Z. I, xliv, 1, 56 a), où elle est confondue avec hanshaushitsu 般遮于瑟 : cette dernière tc. correspond au sk. pañcavarṣa, qui désigne les grandes assemblées quinquennales instituées par le roi Aśoka ; mais dans Ttt. 1718 ii b (p. 25 a ; aussi glose Hssk. ii, éd. Dnbz. p. 70 b) elle est employée, sans doute par erreur, pour désigner la musique des Dieux.—**Historique de la Psalmodie en Chine.** —Ttt. 2059 xiii contient la biographie des onze premiers maîtres du Bombai en Chine, tous qualifiés de kyôshi 經師 "maîtres des sûtra" : les trois premiers sont, par leurs origines, un Koutchéen, un Scythe, un Sogdien, Haku Hokkyô (Po Fa-k'iao) 帛法橋

(†vers 350 ; origine étrangère pas certaine), Shi Tońyaku (Tche T'an-yo) 支曇籥 (†vers 400), Kô Hôbyô (K'ang Fa-p'ing) 康法平 (†vers 450). Cet ouvrage ajoute un historique du Bombai en Inde et en Chine, et marque la difficulté que le Bombai présentait pour le bouddhisme chinois : on ne pouvait réciter le chinois, monosyllabique, avec les intonations du sanskrit, polysyllabique, ni le sanskrit sur les mélopées chinoises. C'est, dit Ttt. 2059 XIII, un prince impérial de la dynastie Gi (Wei) 魏 des Trois Royaumes, Sô Shoku (Ts'ao Tche) 曹植, [titre posthume :] prince de Chinshi (Tch'en-sseu) 陳思王 [192-232 A.D.], qui fut le premier à s'occuper du Bombai ; épris de chant et de musique, il avait étudié "les sons admirables de Hansha" 般遮之瑞響 [cf. sup.] ; il reçut une inspiration au Gyosan (Yu chan) 魚山 [aussi écrit 漁山 ; dans l'actuel Chan-tong, à 8 lieues ch. à l'ouest de la sous-préfecture de Tong-a 東阿縣, préfecture de T'ai-ngan 泰安府] et adapta au Bai des extraits de la biographie du B. (T. 185) pour servir de modèle aux étudiants ; il composa ainsi quarante-deux pièces [dont six étaient encore connues au VII[e] siècle, d'après Ttt. 2122 XXXVI]. Plus tard, Haku Hokkyô (Po Fa-k'iao) et Shi Tońyaku (Tche T'an-yo) continuèrent et développèrent son enseignement...Dans l'ère Kenchû (Kien-tchong) 建中 de Sekiroku (Che-lö) 石勒 [nom d'un usurpateur barbare ; au lieu de Kenchû il faut probablement lire Kembyô (Kien-p'ing) 建平, nom d'une des ères qu'il institua, 330-332 A.D.], un esprit céleste descendit dans un bâtiment administratif à Ańyû (Ngan-yi) 安邑 [dans l'actuel Chan-si] et y chanta des sûtra pendant sept jours...puis la tradition fut interrompue...Sous les Sô (Song) 宋 et les Sei (Ts'i) 齊 (420-501), Donsen (T'an-ts'ien) 曇遷 [d'origine scythique], Sôben (Seng-pien) 僧辯, Bunsen (Wen-siuan) 文宣 et d'autres rétablirent un système de psalmodie uniforme...qui peu à peu tomba, lui aussi, dans l'oubli....Dans l'Inde, continue Ttt. 2059 XIII, toute récitation chantée des paroles de la Loi est appelée Bai ; mais en Chine, la récitation des sûtra est appelée *tendoku 轉讀 (q.v.) "lire en parcourant" ; le nom de Bombai est réservé au chant des Hymnes (san 讃). Primitivement, dans l'Inde, le chant des Hymnes était accompagné par des instruments à cordes et à vent ; mais depuis que les cinq Assemblées [*Shu, constituant le clergé] se sont séparées des Laïcs, c'est la musique vocale qui doit être tenue en honneur...Le même ouvrage traite ensuite de quelques pièces considérées comme des types classiques de Bai. Les premières furent composées par le prince Sô Shoku (Ts'ao Tche), puis le Scythe Shiken (Tche K'ien) 支謙 [mort en 253] introduisit trois pièces de Bombai, qui se perdirent après lui...Le Bombai du Nirvâṇa, dû à Kô Sôgai (K'ang Seng-houei) 康僧會 [d'origine sodgienne, mort en 280], était tiré du Nirvâṇasûtra en deux chapitres, et on l'appelait Naiombai 泥洹唄 [cf. Ttt. 2122 XXXVI, 2123 IV]. Sous les Shin (Tsin) 晋 (265-420), le maître de la Loi Kôza (Kao-tso) 高座 (var. Shô [Sheng] 生) transmit à Myakuryaku (Mi-li) 覓歷 une méthode qui est celle de l'actuel Gyôchiimmon 行地印文 [?]. On récite encore aujourd'hui [c.-à-d. sous les Ryô 梁 (Leang), en 519 A.D.] la pièce en vers de six mots, commençant par Daijiaimin 大慈哀愍, qui fut composée par Shi Tońyaku (Tche T'an-yo) [ces vers sont extraits de T. 638 I ; le sens en est : "Au Grand Compatissant qui prend pitié de tous les Etres, tous ceux qu'aveugle l'Obstruction des Masses, à lui qui donne la vue à ceux qui n'ont pas d'yeux, à lui qui par la clarté de la Voie convertit les ignorants, à lui qui réside dans le monde comme dans l'espace, pareil à un lotus qui ne touche pas l'eau, à lui dont la pureté d'Esprit surpasse tout, au Saint suprême, révérence et hommage !"]...Ces mélodies ont toutes été composées par de grands artistes ; les imitations postérieures sont défectueuses...—La tradition plus ou moins authentique relative au prince Sô Shoku (Ts'ao Tche) se retrouve dans un grand nombre de textes : Ttt. 2104 I se référant au Hôonshû 法苑集 de Sôyû (Seng-Yeou) 僧祐 [cf. inf.] ; Ttt. 1723 IV, 2035 XXXV, 2036 VI, 2122 XXXVI, 2123 IV, 2131 XI ; Ttt. 1719 V b et Gog. VII se référant au Sengenki 宣驗記 des Ryô (Leang) ; Ien 異苑 de Ryu Keishiku (Lieou King-chou) 劉敬叔 des Sô (Song, V[e] siècle), etc....Il aurait reproduit dans ses mélodies du Gyosan des voix surnaturelles qui provenaient soit des rochers, soit du Dieu Brahmâ lui-même ; le Bombai est appelé quelquefois (p. ex. Ttt. 1723 IV b) Gyobon 魚 (ou 漁) 梵 en souvenir de cette origine.—Un autre historique du Bombai en Chine se rencontre dans deux compilations du VII[e] siècle, dont la seconde copie la première, Ttt. 2123 IV et 2122 XXXVI ; elles citent quatre stances qui se chantaient à l'époque des Tô (T'ang) dans les cérémonies religieuses : la première est extraite du Lalitavistara T. 186 VIII et commence ainsi : Goshitenshûten 吾師天中天 "Notre maître, le Dieu des Dieux..." ; la seconde, commençant par les mots Ungatokuchôju 云何得長壽 "Comment obtenir longue vie...", est tirée du Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 III ; la troisième, commençant par les mots Nyoraimyôshikishin 如來妙色身 "Le merveilleux Corps de Formel du Tg....", est tirée du Śrîmâlâsûtra T. 353 ; la quatrième commence par les mots Shosekainyokokû 處世界如虛空 "Il réside dans le monde comme dans l'espace..." ; c'est la seconde moitié de la double stance de T. 638 I citée plus haut. Les trois dernières de ces quatre stances sont encore aujourd'hui chantées au Japon ; cf. inf. —Ttt. 2122 XXXVI rapporte en outre une curieuse anecdote sur des esclaves qu'un richard des Hokusei (Pei Ts'i, 550-577 A.D.) avait ordonné de tuer lorsqu'il mourrait, afin qu'ils l'accompagnas-

和漢資料に基ける佛教百科辭彙

法寶義林

法寶義林は各册約百頁の分册刊行として約十册にて完結の豫定なり。每册數多の挿圖を加へ、更に色刷を含む圖版を補ふ。

法寶義林は全册の申込に對してのみ應ずる事として分賣せず。代金は先拂に依らず每册刊行の都度拂込むものとす。代金は每册約五圓の見込にて發送實費は之に含まず。但し中途の申込に對しては申込以前の既刊分につきて定價の二割五分增とす。尙全部完了の上は定價增額することあるべし。

法寶義林は日佛會館（東京市神田區駿河臺鈴木町二十六番地）に宛て申込まるべく申込と同時に次に示す拂込方法中の一を擇び之を明示せらるべし。

第一、代金引換小包に依るもの

第二、各册定價の通知あり次第郵便爲替又は小切手を以て日佛會館法寶義林編輯主任宛送金するもの

每册その刊行に先ち定價を申込者に通知すべく、この際第一の方法による場合は發行と共に發送の手續を取り、第二の方法による場合には代金の受領を待ちて發送の取扱をなす。

法寶義林には大正新修大藏經索引を別卷として出版す。本表は法寶義林の讀者は固より大正一切經の讀者にも必須の別卷にして、法寶義林又大正一切經と同形の約百頁の別册をなすべし。目下印刷中にて法寶義林第一分册に引續き刊行の豫定なり。法寶義林の申込者には、法寶義林と同樣の條件にて本別卷を配本すべきも、この別卷に限り定價五圓也を以て分賣すべし。

先きに法寶義林の英譯出版を計畫發表せるも該事業遂行上の困難により之を拋棄するの止むなきに至れり。

昭和四年五月廿五日印刷
昭和四年五月廿八日發行

編纂兼發行者　法寶義林編纂所　右代表者　高楠順次郎　東京市小石川區關口臺町五番地
印刷者　伊藤長藏　兵庫縣武庫郡御影町城ノ前一五〇〇番地
印刷所　ぐろりあそさえて　神戸市前町十八番
發賣所　日佛會館　東京市神田區鈴木町二十六番地
同　大雄閣　東京市本郷區本郷三丁目
同　ぐろりあそさえて　神戸市前町十八番

HÔBÔGIRIN

Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises

Le *Hôbôgirin* paraît par fascicules d'une centaine de pages ; chaque fascicule est illustré de nombreuses figures dans le texte et de plusieurs planches hors-texte, dont quelques-unes en couleurs. L'ouvrage entier comportera probablement une dizaine de fascicules.

Il n'est accepté de souscription que pour l'ouvrage complet, mais le montant total de la souscription n'est pas versé d'avance : chacun des fascicules sera payé séparément au fur et à mesure de la publication. Le prix de chaque fascicule sera d'environ 5 yen (=12,50 francs or=10 shillings=2½ dollars or), frais de port en sus. Pour les personnes n'ayant pas souscrit dès le début, le prix de tous les fascicules parus avant la souscription sera majoré de 25%. De plus, les éditeurs se réservent d'augmenter le prix total de l'ouvrage après la publication de l'ensemble.

Les personnes qui désirent recevoir le *Hôbôgirin* doivent adresser leur souscription à la Maison Franco-Japonaise, en spécifiant leur préférence pour l'un ou l'autre des deux modes de paiement suivants :

(1) paiement par remboursement postal à la réception des fascicules, pour les pays où l'envoi contre remboursement postal est admis par la Poste Japonaise (Allemagne, Belgique, Chili, Chine, Danemark, Dantzig, Finlande, France et Algérie, Islande, Italie, Norvège, Pays-Bas et Indès Néerlandaises, Suède, Suisse);

(2) paiement d'avance, sur préavis du prix exact de chaque fascicule, par mandat postal ou chèque, valeur en *yen*, adressé à *M. le Rédacteur en Chef du Hôbôgirin, c/o Maison Franco-Japonaise, Tôkyô.*

Avant la publication de chacun des fascicules, le prix exact en sera communiqué aux souscripteurs. S'ils ont choisi le premier mode de paiement, le fascicule leur sera expédié dès sa publication ; s'ils ont choisi le second, l'expédition ne sera faite qu'après réception du montant.

Au *Hôbôgirin* est annexé, sous le titre de *Tables du Taishô Issaikyô*, un index de la dernière édition japonaise du Canon Bouddhique de langue chinoise, le Taishô Issaikyô. Ces tables, indispensables tant aux lecteurs du Hôbôgirin qu'à ceux du Taishô Issaikyô, formeront un fascicule d'une centaine de pages, de même format que la *Hôbôgirin*, ce format étant aussi celui du Taishô Issaikyô. Elles sont actuellement sous presse et paraîtront immédiatement à la suite du premier fascicule du Hôbôgirin. Les *Tables du Taishô Issaikyô* seront expédiées à tous les souscripteurs du *Hôbôgirin* dans les mêmes conditions que les autres fascicules ; mais elles seront aussi mises en vente isolément. Prix : 5 yen.

Les éditeurs s'étaient proposé de publier ultérieurement une traduction anglaise du Hôbôgirin, comme l'annonçait la circulaire ; mais en raison des difficultés que présenterait le travail de traduction, ce projet a été abandonné.

HÔBÔGIRIN

An Encyclopædic Dictionary of Buddhism compiled from Chinese and Japanese sources

The *Hôbôgirin* appears in serial parts, each part, of about 100 pages, being illustrated by numerous figures in the text and several plates, some in colours. The complete work will comprise about 10 parts.

Though subscriptions are accepted only for the complete work, the subscription price is not payable in full in advance, but separately for each part as it appears. The price of each part will be approximately 5 yen (=10 shillings=2½ gold dollars=12.50 gold francs), exclusive of postage. For those who are not original subscribers, the price of any part issued previous to their subscription will be increased by 25%, while the publishers reserve the right of increasing the total price after the publication of the complete work.

Intending subscribers to the *Hôbôgirin* should apply to the Maison Franco-Japonaise, specifying which of the following methods of payment they elect, viz. :

(1) payment through the Post Office on receipt of each part, in those countries to which the Japanese Post Office despatches postal matter under the C.O.D. system (Belgium, Chile, China, Danzig, Denmark, Finland, France and Algeria, Germany, Holland and Dutch Indies, Iceland, Italy, Norway, Sweden, Switzerland) ;

(2) payment in advance, on receipt of notice of the exact price of each part, by postal order or cheque payable in *yen* to *The Chief Editor of the Hôbôgirin, c/o Maison Franco-Japonaise, Tôkyô.*

Before the publication of each part, its exact price will be notified to subscribers. If they have elected the first method of payment, the part will be despatched to them upon publication. If they have elected the second method, the part will be despatched only after receipt of its price.

There is annexed to the *Hôbôgirin*, under the title of *Taishô Issaikyô Tables*, an Index of the latest Japanese edition of the Buddhist Canon in Chinese, the Taishô Issaikyô. . These Tables, which are as indispensable to readers of the Taishô Issaikyô as to those of the Hôbôgirin, will form a volume of about 100 pages, of the same format as the *Hôbôgirin* ,which is also that of the Taishô Issaikyô. They are now in the press, and will appear immediately after the first part of the *Hôbôgirin*. The *Taishô Issaikyô Tables* will be sent to all subscribers to the *Hôbôgirin* under the same conditions as the other parts ; but they will also be for sale separately. Price: 5 yen.

The editors had in view the eventual publication of an English translation of the Hôbôgirin, as announced in the circular ; but on account of the difficulties which the work of translation would involve, this project has been abandoned.

SUPPLÉMENT

AU PREMIER FASCICULE DU

HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME
D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

[de] Contrition	Kôhike 向彼悔	Pratideśanîya (pâṭidesanîya)
Convention	Sammaya 三昧耶	Samaya (id.)
Conviction	Shôge 勝解	Adhimukti, adhimokṣa (adhimutti, adhimokkha)
Corbeille	Zô 藏	Piṭaka (id.)
Coreligionnaire	Dôhô 同法	Sahadhârmika (sahadhammika)
Corps	Shin 身	Kâya (id.)
Corps de Correspondance	Ôjin 應身	*Nirmâṇakâya
Corps d'Essence	Hosshin 法身	Dharmakâya (dhammakâya)
Corps de Fruition	Hôjin 報身, juyûshin 受用身	Sambhogakâya
Corps de Métamorphose	Keshin 化身	Nirmâṇakâya
Coulée	Tôru 等流	Niṣyanda (nissanda)
Cour	In 院	
Courant	Bôru 暴流	Ogha (id.)
Cupidité	Tonyoku 貪欲	Abhidhyâ (abhijjhâ)
[Péché de] Damnation-immédiate	Muken 無間, gyaku 逆	Ânantarya (ânantarika)
Décision	Shi 伺	Vicâra (id.)
[de] Défaillance	Haitsudai 波逸提	Pâ[ta]yantika (pâcittiya)
Défense	Kai 戒	Śîla (sîla)
Déflexion	Ekô 廻向	Pariṇâmana (id.)
Dégagé des Imaginations-particulières	Rifumbetsu 離分別	Nirvikalpa
Degré	I 位	*Avasthâ
Délibération	Jin 尋	Vitarka (vitakka)
Dénomination-fictive	Sesetsu 施設, ke 假	Prajñapti
Dernier Etage de l'Existence	Uchô 有頂	Bhavâgra (bhavagga)
Désir	Yoku 欲	Kâma (id.)
Destination	Shu 趣	Gati (id.)
Détente	Kyôan 輕安	Praśrabdhi (passaddhi)
Détermination	Ketsujô 決定	Niyama
Détermination-spéciale	Jôi 定異	Pratiniyama
[de] Détermination-spéciale	Bekkyô 別境	Pratiniyatavisaya
Diamant	Kongô 金剛	Vajra (vajira)
Dieu	Ten 天	Deva (id.)
Dieu-Roi	Tennô 天王	Devarâja (id.)
Dignité	Zan 慚	Hrî (hiri, hirî)
Disciple	Deshi 弟子	Śiṣya (sissa)
Discipline	Ritsu 律	Vinaya (id.)
Dissimulation	Fuku 覆	Mrakṣa (makkha)
Dissocié-de-l'Esprit	Shinfusôô 心不相應	Cittaviprayukta
Distraction	Sanran 散亂	Vikṣepa (vikkhepa)
Diversifié	Shabetsu 差別	*Viśiṣṭa (visiṭṭha)
Doctrine Complète	Engyô 圓教	
Domaine	Kyôgai 境界	Viṣaya (visaya)
Domaine de Buddha	Bukkoku 佛國	Buddhaviṣaya (B°visaya)
Don	Se 施	Dâna (id.)
Donnée-causale	Innen 因緣	Nidâna (id.)
Douleur	Ku 苦	Duḥkha (dukkha)
Doute=Scepticisme		
Dragon	Ryû 龍	Nâga (du.)
Droit-en-face	Genzen 現前	Abhimukha
Duperie	Gen 幻	Mâyâ (id.)
Eau liturgique	Aka 閼伽	Argha, arghya (agghiya)
Ecoulement	Ro 漏	Âśrava (âsava)
Effet=Fruit		
Effort-correct	Shôgon 正勤	Samyakpradhâna (sammappadhâna)
Egal, Egalité	Tô 等, byôdô 平等	*Sama, *samatâ (id.)

Egal-sans-Egal	Mutôdô 無等等	Asamasama (id.)
Elan	Yoku 欲	*Chanda[s] (chanda)
Elément	Dai 大	Mahâbhûta (id.)
Elimination	Dan 斷	*Prahâṇa (pahâna)
Elimination-correcte	Shôdan 正斷	Samyakprahâṇa
Eloquence	Ben 辯	Pratibhâna (paṭibhâna)
Encens [de Parthie]	[Ansoku]kô [安息]香	*Guggulu (guggula ?)
Enchaînement-causal	Innen 因緣	Hetupratyaya (hetupaccaya)
Energie	Kûnô 功能	Śakti (satti)
Enfer, Infernal	Jigoku 地獄	Niraya, naraka, nâraka (id.)
Enivrement	Kyô 憍	*Mada (id.)
Enseigne	Ki 旗	*Ketu (id.)
Ensemble = Corps		
Ensemble-brahmique	Bonshu 梵衆	Brahmakâyika (id.)
Ensemble-de-Réalités	Ushin 有身	Satkâya (sakkâya)
Ensorcellement	Kôchô 鈎召, keiai 敬愛	Vaśîkaraṇa
Entrave	Ketsu 結	Saṁyojana (saññojana)
Entrée	Nyû 入	*Praveśa
Entré-dans-le-courant	Sudaon 須陀洹	Srotâpanna (sotâpanna)
Epuisement	Jin 盡	Kṣaya (khaya)
Equipement	Shigu 資具	Pariṣkâra (parikkhâra)
Ermitage	Arannya 阿蘭若	Âraṇya (arañña)
Erreur	Chi 癡	Moha (id.)
Erudit	Tamon 多聞	Bahuśruta (bahusuta)
Esotérique, Esotérisme	Mitsu 密	*Tantra
Espace	Kokû 虛空	Âkâśa (âkâsa)
Esprit	Shin 心	Citta (id.)
Esprit-en-travail	Shi 思	Cetanâ (id.)
Essence	Hô 法	Dharma (dhamma)
Essencité, Nature d'Essence	Hosshô 法性	Dharmatâ (dhammatâ)
Etat	Buñi 分位	Avasthâ
Etre	Ujô 有情, shujô 衆生	Sattva (satta)
Evanouissement	Monzetsu 悶絕	Mûrchâ (muccha)
Eveil	Kaku 覺, bodai 菩提	Bodhi (id.)
Eveil complet-correct	Shôtôgaku 正等覺	Samyaksambodhi (sammâs°)
Eveil complet-correct-sans-supérieur	Mujôshôtôshôgaku 無上正等正覺	Anuttarasamyaksambodhi (anuttarasammâsambodhi)
Eveil complet-manifeste	Genzentôgaku 現前等覺	Abhisambodhi (id.)
Eveil Egal	Tôgaku 等覺	*Sambodhi (id.)
Eveil initial	Shikaku 始覺	
Eveil merveilleux	Myôkaku 妙覺	
Eveil originel	Hongaku 本覺	
Evidence	Gen 現	Pratyakṣa (paccakkha)
Exaltation	Jôko 掉擧	Auddhatya (uddhacca)
[d']Exclusion	Harai 波羅夷	Pârâjika (id.)
[d']Exclusion-temporaire	Sôzan 僧殘	Sanghâvaśeṣa (sanghâdisesa)
Exemple	Yu 喩	Dṛṣṭânta
Exercice	Shu 修	Bhâvanâ (id.)
Existence	U 有	Bhâva (id.)
Existence-intermédiaire	Chûu 中有	Antarâbhava (id.)
Exorcisme	Gôbuku 降伏	Abhicaruka [âbhicâruka]
Exotérisme, Exotérique	Ken 顯	
[en] Expectative de succession	Fusho 補處	*Ekajâtipratibaddha
Extase	Zen 禪	Dhyâna (jhâna)
Extrême	Hen 邊	Anta (id.)
Extrémité	Sai 際	*Koṭi (id.)
Facteur	En 緣	Pratyaya (paccaya)

Ferveur	Aigyô 愛敬	Preman, priyatâ (pema)
Fictif	Ke 假	
Fils-de-Dieu	Tenshi 天子	Devaputra (devaputta)
Foi	Shin 信	Śraddhâ (saddhâ)
Fonctionnement	Ruten 流轉	Pravṛtti
Fondamental=Radical (cf. Racine)		
Force	Riki 力	Bala (id.)
Forme de Convention	Sammayagyô 三昧耶形	
Formel	Shiki 色	Rûpa (id.)
Formule	Shingon 眞言	Mantra (manta)
Fortune, Fortuné	Kichijô 吉祥	Śrî (sirî)
Foudre=Diamant		
Froc	Kesa 袈裟	Kâṣâya (kasâya, kâsâva)
Fruit	Ka 果	Phala (id.)
Garçon	Dôji 童子	Kumâra (id.)
Gemme	Shu 珠	Maṇi (id.)
Gemme-de-Désirs	Nyoishu 如意珠	Cintâmaṇi (id.)
Génération spontanée	Keshô 化生	Aupapâduka (opapâtika)
Germe	Shuji [shûji] 種子	Bîja
Germe-commun	Tsûshuji 通種子	
Grammaire	Kiron 記論	Vyâkaraṇa (id.)
Grand Brahmâ	Daibon 大梵	Mahâbrahmâ (id.)
Grand-Etre	Makasatsu 摩訶薩	Mahâsattva (mahâsatta)
Grand Eveil	Daibcdai 大菩提	Mahâbodhi
Grand Véhicule	Daijô 大乘	Mahâyâna
Grossièreté de langage	Akku 惡口	Pâruṣya (pharusavâcâ)
Haine	Shin[ni] 瞋[恚]	Dveṣa (dosa)
Hampe	Dô 幢	*Dhvaja (dhaja)
Hébètement	Konjin 惛沈	Styâna
Honneur	Ki 愧	Apatrâpya (ottappa)
Hors-Catéchisme	Mugaku 無學	Aśaikṣa (asekha)
Hymne	San 讚	Stotra
Hypocrisie	Ten 諂	Śâṭhya (sâṭheyya)
Idéal	Ri 理	
Idée-à-rebours	Tendô 顚倒	Viparyaya (id.), viparyâsa (viparyesa)
Imaginaire	Hengeshoshû 遍計所執	Parikalpita
Imagination-particulière	Fumbetsu 分別	Vikalpa
Immaculé	Muku 無垢, amara 阿摩羅	Amala, vimala (id.)
Impercevable	Fukatoku 不可得	Anupalabhya
Impermanent, Impermanence	Mujô 無常	Anitya (anicca), anityatâ (aniccatâ)
Impersonnel, Non-Soi	Muga 無我	Anâtman (anattâ)
Imprégnation	Kunjû 薰習	Vâsanâ (id.)
Impression	Ju 受	Vedanâ (id.)
Impudence	Muki 無愧	Atrapâ, anapatrâpya (anottappa)
Incalculable	Asôgi 阿僧祇	Asaṁkhya, asaṁkhyeya (asankheyya)
Incommensurable	Muryô 無量	*Apramâṇa (appamâṇa) ; *amita (id.)
Inconcevable	Fukashigi 不可思議	Acintya (acinteyya)
Indéfini	Muki 無記	Avyâkṛta (avyâkata)
Indéterminé	Fujô 不定	Aniyata (id.)
Indignité	Muzan 無慚	Âhrîkya
Indiversifié	Mushabetsu 無差別	*Aviśiṣta
Individu	Futogara 補特伽羅	Pudgala (puggala)
Inexactitude	Fushôchi 不正知	Asamprajanya (asampajañña)
Inexpressible	Fukasetsu 不可說	Anabhilâpya
Inférence	Hi 比	Anumâna (id.)
Infraction-grave	Chûran 偸蘭	Sthûlâtyaya (thullaccaya)
Inopéré	Mui 無爲	Asaṁskṛta (asankhata)

Inscience	Mumyô 無明	Avidyâ (avijjâ)
Inspection	Kan 觀	Vipaśyanâ (vipassanâ)
Intention	Ishu 意趣	Abhiprâya
Invite	Zuii 隨意	Pravâraṇa[°â] (pavâraṇâ)
Jalousie	Shitsu 嫉	Îrṣyâ (issâ)
Jeûne	Sai 齋	
Joie	Ki 喜	Prîti (pîti)
Joyau	Hô 寶	Ratna (ratana)
Laïc	Ubasoku 優婆塞	Upâsaka (id.)
Laïque	Ubai 優婆夷	Upâsikâ (id.)
Lettre	Mon 文	Vyañjana (id.)
Libation	Goma 護摩	Homa (id.)
Libération	Gedatsu 解脫	Mokṣa, vimokṣa ; mukti, vimukti (mokkha, vim° ; mutti, vim°)
Lien	Baku 縛	Bandha, bandhana (id.)
Lieu	Hô 方	Deśa (desa)
Lieue	Yujun 由旬	Yojana (id.)
Liminaire	Mishi 未至	Anâgamya
Loi	Hô 法	*Dharma (dhamma)
Lotus	Renge 蓮華	Padma (paduma), puṇḍarîka (id.), etc.
Luminaire	Yô 曜	Graha
Luxure	Jain 邪淫	Kâmamithyâcâra (kâmamicchâcâra)
Magasin, Emmagasiner, etc.	Zô 藏	*Âlaya
Maintien	Jû 住	Sthiti
Maître	Ajari 阿闍梨	Âcârya (âcariya)
Maître de maison	Chôja 長者	Gṛhapati (gahapati)
Maîtrise	Jizai 自在	Vaśitâ
Mal	Aku 惡	Pâpa, pâpaka (id.) ; akuśala (akusala)
Mâle	Jôbu 丈夫	Puruṣa (purisa)
Malveillance	Shin[ni] 瞋[恚]	Vyâpâda (id.)
Mansion lunaire	Shuku 宿	Nakṣatra (nakkhatta)
Masse	Un 蘊	Skandha (khandha)
Matière	Jishô 自性	*Prakṛti
Matrice	Tai 胎, taizô 胎藏	Garbha (gabbha)
Mauvaise Destination	Akushu 惡趣	Durgati (duggati), apâya (id.)
Mauvaise-volonté	Kedai 懈怠	Kausîdya (kosajja)
Méfait	Tokira 突吉羅	Duṣkṛta (dukkata)
Membre	Shi 支	Anga (anga)
Membre de l'Eveil	Kakubun 覺分	Bodhyanga (bojjhanga)
[huit] Membres du Chemin Saint	[hachi] Shôdôbun [八]聖道分	Âryâṣṭângamârga (ariya aṭṭhangika magga)
Mémoire	Nen 念	Smṛti (sati)
Mémoire-dérobée	Shitsunen 失念	Muṣitasmṛtitâ (muṭṭhasati)
Mensonge	Môgo 妄語	Mṛṣâvâda (musâvâda)
Mental	I 意	Manas (id.)
Mental Passionné	Maṇa 末那	Kliṣṭamanas, manas
Mentation	Shiryô 思量	Man[y]ana
Mérite	Toku 德, kudoku 功德	Guṇa (id.)
Mesure	Ryô 量	Pramâṇa (pamâṇa)
Métamorphose	Ke 化, henge 變化	Nirmâṇa (nimmâna)
Méthode	Rishu 理趣	Naya
Meurtre	Sesshô 殺生	Prâṇâtipâta (pâṇatipâta)
Milieu	Chû 中	Madhya (majjha)
Million	Kutei 倶胝	Koṭi (id.)
Miroir	Kyô 鏡	Âdarśa (âdâsa)
Mobile	Ki 機	*Yantra (yanta)
Moine mendiant	Biku 比丘	Bhikṣu (bhikkhu)

Moment	Setsuna 刹那	Kṣaṇa (khaṇa)
Monde ; Mondain	Sekai 世界, seken 世間	Loka ; laukika, laukya (loka ; lokika, lokiya)
Mordant	Nô 惱	Pradâśa
Morphème	Gyôsô 行相	Âkâra (id.)
Mort	Shi 死	Maraṇa (id.)
Mort-né	Shômetsu 生滅	*Utpannaniruddha, utpâdanirodha (uppannaniruddha, uppâdanirodha)
Mot	Ku 句	Pada (id.)
Moyen	Hôben 方便	Upâya (id.)
Naissance	Shô 生 ; honjô 本生	Jâti ; jâtaka (id.)
Nature	Shô 性	*suffixe °tâ
Nature-propre	Jishô 自性	Svabhâva (sabhâva)
Négation	Fu 不	
Négligence	Hôitsu 放逸	Pramâda (pamâda)
Noir	Koku 黑	Kṛṣṇa (kaṇha)
Nom	Myô 名	Nâma (id.)
Nombre	Sû 數	Saṁkhyâ (sankhâ, sankhyâ)
Non-Convoitise	Muton 無貪	Alobha (id.)
Non-dualité	Muni 無二	Advaya
Non-Erreur	Muchi 無癡	Amoha (id.)
Non-Haine	Mushin 無瞋	Adveśa (adosa)
Non-Négligence	Fuhôitsu 不放逸	Apramâda (appamâda)
Nonne mendiante	Bikuni 比丘尼	Bhikṣuṇî (bhikkhunî)
Non-Soi=Impersonnel		
Non-Violence	Fugai 不害	Ahiṁsâ (id.)
Notation	Shiki 識	Vijñâna (viññâna)
Notification	Ryô 了, ryôbetsu 了別	Vijñapti (viññatti)
Novice	Shami 沙彌 [msc.] ; shamini 沙彌尼 [fém.]	Śrâmaṇera [fém. °ikâ] ; sâmaṇera [fém. °î]
Objectif, Objectivité	Shoen 所緣	Âlambana
Objectivant	Nôen 能緣	*Sâlambana
Objet	Kyô 境	Artha (attha)
Obstruction	Shô 障	Âvaraṇa (id.)
Obtention	Toku 得	Prâpti (patti)
Occultation=Obstruction		
Odeur	Kô 香	Gandha (id.)
Omniprésent	Hengyô 遍行	Sarvatraga
Omniscient ; Omniscience	Issaichi 一切智	Sarvajña ; sarvajñatâ (sabbaññu ; sabbaññutâ)
Onction	Kanjô 灌頂	Abhiṣeka (abhiseka)
Opérant	Gyô 行	Saṁskâra (sankhâra)
Opéré	Ui 有爲	Saṁskṛta (sankhata)
[de l']Ordre-de-l'Esprit	Shinjo 心所	Caitta, caitasika (cetasika)
Ordre-de-succession	Shidai 次第	Anukrama (anukkama)
Organe	Kon 根	Indriya (id.)
Organe de vie	Myôkon 命根	Jîvitendriya (id.)
Orgueil	Man 慢	Mâna (id.)
Orifice	Ku 孔	Dvâra (id.)
Paradis	Gokurakusekai 極樂世界, jôdo 淨土	*Sukhâvatî
Paroisse	Kekkai 結界	Sîmâ (id.)
Parole-compétente	Shôgyô 聖教	Âptavacana
Part	Bun 分	*Bhâga
Passage-d'existence	Kesshô 結生	Pratisandhi (paṭisandhi)
Passage Transversal	Ôchô 橫超	
Passion	Bonnô 煩惱	Kleśa (kilesa)
Passion de passage	Kakujin 客塵	Âgantukakleśa (âg°kilesa)

Passionné	Zemma 染汚	Kliṣṭa, saṁkliṣṭa (kiliṭṭha, sankiliṭṭha)
Patience	Nin 忍	Kṣânti
Péchés Capitaux [dix]	Jûaku 十惡	Daśa akuśalâni (dasa akusalâni)
Péchés Majeurs [cinq]	Goaku 五惡	
Pénitentiel	Haradaimokusha 波羅提木叉	Prâtimokṣa (pâṭimokkha)
Perception	Toku 得, ryô 了	Upalabdhi (upaladdhi)
Perfection	Do 度	Pâramitâ (pâramî, pâramitâ)
Période	Kô 劫	Kalpa (kappa)
Perspicacité	Satsu 察	Pratyavekṣaṇa (paccavekkhana)
Petit Véhicule	Shôjô 小乘	Hînayâna
Pied-de-Magic	Jinsoku 神足	Ṛddhipâda (iddhipâda)
Plaisir	Raku 樂	Sukha (id.)
Plan	Kai 界	Dhâtu (id.)
Plateforme	Dai 臺	*Kûṭa (id.)
Pleine-Passion	Zôzen 雜染	Saṁkleśa (sankilesa)
Plein-Savoir	Mugege 無礙解	Pratisaṁvid (paṭisambhidâ)
Point	Ten 點	
Poison	Doku 毒	*Viṣa (visa)
Porte-Science, Possédant-la-Science	Jimyô 持明	Vidyâdhara
Pouvoir Magique	Nyoitsû 如意通	Ṛddhi (iddhi)
Pratique	Gyô 行	Caraṇa (id.)
Prenable	Shoshu 所取	Grâhya
Preneur	Nôshu 能取	Grâhaka
Prise	Shu 取	Grâha (gâha)
Production	Shô 生, ki 起, hotsu 發	Utpâda (uppâda), samutpâda (samuppâda)
Production d'Esprit	Hosshin 發心	Cittotpâda
Profane	Ishô 異生	Pṛthagjana (putthujjana)
Professeur	Wajô 和尙	Upâdhyâya (upajjhâya)
Prophétie	Juki 授記	Vyâkaraṇa (id.)
Puéril	Gufu 愚夫	Bâla (id.)
Pur	Shôjô 淸淨	Śuddha (suddha)
Racine, Radical	Hon 本, kompon 根本	Mûla (id.)
Rancune	Kon 恨	Upanâha (id.)
Réalité, Réel	Jitsu 實	*Bhûta (id.)
Réceptacle	Ki 器	Bhâjana (id.)
Recherche-mentale	Shiyui 思惟	Mîmâṁsâ
Récipient	E 依	Âśraya (assaya)
Réflexion	Shi 思	Cintâ, cintana (id.)
[de] Régence	Zôjô 增上	Adhipati (id.)
Régression	Tai 退	Vivartana
Reine de Science	Myôhi 明妃	Vidyârâjñî
Relatif	Eta 依他	Paratantra
Remords	Ke 悔	Kaukṛtya (kukkucca)
Répulsion	Shin 瞋	Pratigha (paṭigha)
Résidence	Jû 住	*Vihâra (id.)
Résidu	Zuimin 隨眠	Anuśaya (anusaya)
Respect	Kyô 敬	Gaurava (gârava)
Resplendissant	Kôon 光音	Âbhâsvara (âbhassara)
Restriction	Ritsugi 律儀	Saṁvara (id.)
Retraite	Ango 安居	Varṣa (vassa)
Rétribution	Hô 報	
Réunion	Wagô 和合	Sâmagrî (sâmaggî)
Revêtement	Gai 蓋	Nîvaraṇa (id.)
Revêtu, à-Revêtement	Ufuku 有覆	Nivṛtta
Révolution	Ten 轉	Parâvṛtti

Rituel	Giki 儀軌	Kalpa
Roi de Science	Myôô 明王	Vidyârâja
Rosaire	Nenju 念珠	Mâlâ (id.)
Roue	Rin 輪	Cakra (cakka)
Rubrique	Mon 門	Paryâya (pariyâya)
Sabbat	Sainichi 齋日	Poṣadha (uposatha)
Saint	Shô 聖	Ârya (ariya)
Sans-Connotation	Musô 無想	Âsaṁjñika (*asaññin)
Sans-Contreheurt	Mutai 無對	Apratigha (appaṭigha)
Sans-Ecoulement	Muro 無漏	Anâśrava (anâsava)
Sans-Forme	Mushiki 無色	Arûpa, ârûpya (arûpa)
Sans-intermission	Abi 阿鼻, muken 無間	Avîci (id.)
Sans-Notification	Muhyô 無表	Avijñapti
Sans-Passion	Muzen 無染	Akliṣṭa, asaṁkliṣṭa (akiliṭṭha, asankiliṭṭha)
Sans-portée	Fudô 不動	Âniñjya (âneñja, ânejja, etc).
Sans-Production	Fushô 不生, mushô 無生	Anutpâda (anuppâda)
Sans-Production originel	Hompushô 本不生	Âdyanutpâda
Sans-Régression	Futai 不退, abibacchi 阿鞞跋致	Avaivartika, *avivartin [cette seconde forme ne paraît pas attestée dans les textes sanskrits]
Sans-reste	Muyo 無餘	Anupadhiśeṣa, nirup° (anupâdisesa)
Sans-retour	Anagon 阿那含	Anâgâmin (id.)
Sans-Revêtement	Mufuku 無覆	Anivṛtta
Sans-supérieur	Mujô 無上	Anuttara (id.)
Sapience	E 慧	Prajñâ (paññâ)
Saveur	Mi 味	Rasa (id.)
Sceau	In 印	Mudrâ (muddâ)
Scepticisme	Gi 疑	Vicikitsâ (vicikicchâ)
Science	Myô 明	Vidyâ (vijjâ)
Section	Bu 部, hon 品	*Kula (id.), *varga (vagga), *nikâya (id.), etc.
Sécurité	Mui 無畏	Abhaya (id.)
Sélection des Essences	Chakuhô 擇法	Dharma[pra]vicaya (dhammavicaya)
Sens	Gi 義	Artha (attha)
Sens-ultime	Shôgi 勝義	Paramârtha (paramattha)
Série	Sôzoku 相續	Santâna (id.)
Signe	Sô 相	Nimitta (id.)
Simple Notification	Yuishiki 唯識	Vijñaptimâtra[tâ]
Singulier	Fugu 不共	Âveṇika (id.)
Sistre	Shakujô 錫杖	Khakkhara
Soi	Ga 我	Âtman (attan)
Soif	Ai 愛	Tṛṣṇâ (taṇhâ)
Son	Shô 聲	Śabda (sadda)
Sous-Passion	Zuibonnô 隨煩惱	Upakleśa (upakkilesa)
Souverain ; Souveraineté	Jizai 自在	Îśvara ; aiśvarya (issara ; issariya)
Spécification	Dôi 同異	Viśeṣa
Substantiel	Tai 體, hontai 本體	*Śarîra ; *kâya ; *dhâtu
Supersavoir	Jinzû 神通	Abhijñâ (abhiññâ)
Supramondain	Shusse 出世	Lokottara (lokuttara)
Tablette	Dochô 度牒	Śalâkâ (salâkâ)
Temps	Ji 時	Kâla (id.)
[de] Terme	Hikkyô 畢竟	Atyanta (accanta)
Terrain	Den 田	Kṣetra (khetta)
Terrain de Buddha	Butsudo 佛土	Buddhakṣetra (b°khetta)
Terrasse d'Eveil	Bodaidôjô 菩提道場	Bodhimaṇḍa (id.)
Terre	Ji 地	Bhûmi (id.)

Terre Pure	Jôdo 淨土	*Sukhâvatî
Tétralemme	Shiku 四句	Catuṣkoṭika (catukoṭika)
Thèse	Shû 宗	Pratijñâ (paṭiññâ)
Tige de Saint	Shôshu 聖種	Âryavaṁsa (ariyavaṁsa)
Torpeur	Suimin 睡眠	Middha (id.)
Touchable	Shosoku 所觸	Spraṣṭavya (phoṭṭhabba)
Toucher	Soku 觸	Sparśa (phassa)
Tournant-la-Roue	Tenrin 轉輪	Cakravartin (cakkavatin)
Transformation	Temben 轉變	Pariṇâma[na]
Transformation-par-action-réciproque	Tenden 展轉	*Ano'nyavaśa pariṇâma[na]
Transmigration	Shôji 生死	Saṁsâra (id.)
Travail	Gengyô 現行	Samudâcâra (id.)
Tréfonds	Araya 阿賴耶	Âlaya (id.)
[Dieux] Trente-trois	Tôri 忉利, sanjûsan[ten] 三十三[天]	Trâyastriṁśa (tâvatiṁsa)
Trépassé	Gaki 餓鬼	Preta (peta)
Trouble	Waku 惑	*Kâṅkṣâ (kankhâ)
Turbulence	Sojû 麤重	Dauṣṭhulya (duṭṭhulla)
Ultime Réalité	Jissai 實際	Bhûtakoṭi
Unité[-de-famille]	Dôbunshô 同分性 [shudôbunshô 衆同分性]	Sabhâgatâ [nikâyasabhâga]
Usage de l'alcool	Onshu 飲酒	Madyapâna (majjapâna)
Vainqueur	Shôsha 勝者	Jina (id.)
Vains-propos	Keron 戯論	Prapañca (papañca)
Véhicule	Jô 乘	Yâna (id.)
Vénérable	Daitoku 大德	Bhadanta (id.)
Vent	Fû 風	Vâyu (id.)
Verbiage	Kigo 綺語	Sambhinnapralâpa (s°ppalâpa)
Vérité	Tai 諦	Satya (sacca)
Vérité vulgaire	Zokutai 俗諦	Saṁvṛttisatya
Vertu	Toku 德	*Guṇa (id.)
Vide	Kû 空	Śûnya, śûnyatâ (suñña, suññatâ)
Vieillesse	Rô 老	Jarâ (id.)
Violence	Gai 害	Vihiṁsâ (id.)
Vitesse	Seisoku 勢速	Java (id.)
Vœu	Sei[gan] 誓[願]	Praṇidhâna (paṇidhâna)
Voie	Dô 道	*Mârga (magga)
Voie du Milieu	Chûdô 中道	Madhyamamârga (majjhimamagga), madhyamâ pratipad (majjhimâ paṭipadâ)
Vol	Chûtô 偸盗	Adattâdâna (id.)
Voyant	Sen 仙	Ṛṣi (isi)
Vrai, Vérité	Shin 眞	
Vue	Ken 見	Dṛṣṭi, darśana (diṭṭhi, dassana)
Vue perverse	Jaken 邪見	Mithyâdṛṣṭi (micchâdiṭṭhi)

II. SIGLES ET ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

A. OUVRAGES CHINOIS ET JAPONAIS.

Tous les ouvrages contenus dans la dernière édition japonaise du Canon Bouddhique de langue chinoise, le Taishô Issaikyô 大正一切經 (publié sous la direction de MM. Takakusu Junjirô 高楠順次郎 et Watanabe Kaigyoku

渡邊海旭 ; 55 vol., Taishô Issaikyô kankôkai 大正一切經刊行會, Tôkyô, 1924-1929), sont désignés par les lettres T., Tt., Ttt., ou Tttt., suivies d'un chiffre arabe. Ce chiffre correspond au numéro sous lequel l'ouvrage cité se trouve classé dans le Taishô Issaikyô ; pour trouver le titre de l'ouvrage, on se reportera aux Tables du Taishô Issaikyô (à paraître incessamment comme annexe au Hôbôgirin), qui indiqueront également le nom de l'auteur, du traducteur, le nombre de chapitres, etc.

Afin de permettre au lecteur de reconnaître à quelle couche de la littérature bouddhique est empruntée chacune des citations, la lettre T. (=Taishô Issaikyô) a été réservée aux ouvrages considérés comme l'enseignement direct du Buddha [sûtra, vinaya] ; Tt. indique les ouvrages attribués aux Pères, aux Docteurs et aux écrivains de l'Inde (ou de la Sérinde) [śâstra, stotra, kalpa, dhâraṇî, mantra, avadâna, etc.] ; Ttt. marque les textes d'origine chinoise (ou coréenne), et Tttt. les œuvres japonaises.—Exemples : T. 125=n° 125 du Taishô Issaikyô : Zôichiagongyô 增一阿含經 (Ekottarâgama) ; Tt. 1558=n° 1558 du Taishô Issaikyô : Abidatsumakusharon 阿毘達磨俱舍論 (Abhidharmakośaśâstra) ; Ttt. 2087=n° 2087 du Taishô Issaikyô : Saiikiki 西域記 (Si yu ki) ; Tttt. 2161=n° 2161 du Taishô Issaikyô : Goshôraimokuroku 御將來目錄 (Catalogue des manuscrits rapportés de Chine par Kôbô Daishi).

Pour les ouvrages qui ne figurent pas dans le Taishô Issaikyô, on a utilisé des sigles de deux, trois ou quatre lettres, suivant que les textes cités sont d'origine hindoue, chinoise ou japonaise. On trouvera ci-dessous une liste de ces sigles.—Exemples : Gog.=Gennôongi 玄應音義 (Glossaire de Hiuan-ying) ; Ksdj.=Kokushidaijiten 國史大辭典 (Dictionnaire historique du Japon).

Un chiffre romain, placé à la suite d'un chiffre arabe ou d'un sigle, marque le chapitre (kan [kiuan] 卷) d'où est tirée la citation. Lorsque le chapitre lui-même est divisé en parties (上, 中, 下, 本, 末, etc.), ces parties sont désignées par des lettres minuscules : ainsi 卷一上=I a ; 卷二末=II b ; 卷下之三=III c. La page est indiquée, s'il y a lieu, à la suite du chapitre par un chiffre arabe entre parenthèses, suivi de lettres pour désigner soit le recto (a) ou le verso (b), soit la section de la page : supérieure (a), moyenne (b) où inférieure (c), où se trouve le texte cité. Enfin la colonne est occasionnellement précisée par un chiffre arabe à la suite du numéro de la page.—Exemples : Ttt. 1718 IV b (58 c, 15)=n° 1718 du Taishô Issaikyô, chapitre IV, 2e partie, page 58, section inférieure, colonne 15 ; Sjsh. II (10 a, 8)=Shujishû, chapitre II, page 10, recto, colonne 8.

Les sigles S et Z se rapportent respectivement à l'ancienne édition du Canon Bouddhique connue sous le nom d'"édition de Tôkyô" (en japonais Shukusatsuzôkyô 縮刷藏經, titre complet Dainihon-kôtei-daizôkyô 大日本校訂大藏經, 40 liasses, 318 fascicules, Kôkyôshoin 弘教書院, Tôkyô, 1880-1885) et au Supplément de l'"édition de Kyôto" (Zokuzôkyô 續藏經, titre complet Dainihon-zokuzôkyô 大日本續藏經, 150 liasses, 750 fascicules, Zôkyôshoin 藏經書院, Kyôto, 1905-1912 ; réimprimé à Shanghai, Commercial Press, 1923). Dans les références à l'"édition de Tôkyô", un chiffre romain suivi d'un chiffre arabe indique la liasse (chitsu 帙) et le fascicule (satsu 册) ; pour le Supplément de l'"édition de Kyôto", la série (hen 編) est indiquée par un grand chiffre romain, la liasse (tô 套) par un chiffre romain plus petit, et le fascicule (satsu 册) par un chiffre arabe.—Exemples : S. VI, 3 (24 b, 12)=Shukusatsuzôkyô, liasse VI, fascicule 3, page 24, verso, colonne 12 ; Z. II, XXII, 5 (18 a, a, 9)=Zokuzôkyô, série II, liasse XXII, fascicule 5, page 18, recto, section supérieure, colonne 9.

LISTE PROVISOIRE DES OUVRAGES NON INCLUS DANS LE TAISHÔ ISSAIKYÔ.

Un petit nombre des ouvrages cités dans cette liste provisoire ont été inclus dans des volumes du Taishô Issaikyô parus après l'achèvement du premier fascicule du Hôbôgirin. On a indiqué ici leurs numéros d'ordre dans le Taishô Issaikyô ; à partir du second fascicule, c'est par ces numéros qu'ils seront désignés dans le Hôbôgirin.—Les noms d'auteurs (ou de traducteurs) sont imprimés en *italique*.—Le nombre de volumes, ou de chapitres, est indiqué par un chiffre romain à la suite du titre ; si l'ouvrage n'a qu'un volume ou un chapitre, ce chiffre est omis.—Les titres abrégés sont précédés d'un astérisque *.—Impr.=imprimé ; éd.=édité, éditeur.

Abkk. Amidabutsu no kenkyû 阿彌陀佛の硏究. *Yabuki Keiki* 矢吹慶輝. Heigosha 丙午社, Tôkyô, 1911.

Absr. Amidabutsusetsurin VII 阿彌陀佛說林七卷. *Keijô* 繼成 (†1774). Impr. 1770.

Aigk. Amidaingyôki II 阿彌陀因行記二卷. *Ekû* 慧空 (1644-1721). Impr. 1684.

Ajhs. Ajihishaku 阿字祕釋. *Enchin* 圓珍 (814-891). Dnbz. XXIV & XXVIII.

Akjs. Amidakanjinshû 阿彌陀觀心集. *Genshin* 源信 (942-1018). Dnbz. XXIV & XXXI.

Ars. Anrakushû II 安樂集二卷. *Dôshaku* (*Tao-tch'o*) 道綽 (562-645). Ttt. 1958.

Asbs. Asabashô C 阿娑縛抄百卷. *Jôchô* 承澄 (1205-1282). Dnbz. XXXV-LI.

Ass. Amidakyôshoshô IV 阿彌陀經疏鈔四卷. *Shukô* (*Tchou-hong*) 袾宏 (1532-1612). Z. I, XXXIII, 2-3.

Bbkw. Bukkyôbijutsukôwa 佛教美術講話. *Ono Gemmyô* 小野玄妙. Kôshisha 甲子社, Tôkyô, 1927.

Bdji. Bukkyôdaijii III 佛教大辭彙三卷. Compilé par l'*Université Bouddhique* [du Nishi-Honganji, à Kyôto] 佛教大學編纂. Fuzambô 富山房, Tôkyô, 1914-1922.

Bdjt. Bukkyôdaijiten 佛教大辭典. *Oda Tokunô* 織田得能 (1860-1911). Ôkura shoten 大倉書店, Tôkyô, 1917 ; 2e éd. [non modifiée] 1928.

Bdnp. Bukkyôdainempyô 佛教大年表. *Mochizuki Shinkô* 望月信亨. Buyôdô 武揚堂, Tôkyô, 1909.

Bdsg. *Bodaishingi=Taizôkongôbodaishingiryakumondôshô x 胎藏金剛菩提心義略問答抄十卷. *Annen* 安然 (ca. 884). Ndzk., Tendaishû-mikkyô III.
Bjk. *Bommôkyôjukki=Bommôkyôbosatsukaihonjukki IV 梵網經菩薩戒本述記四卷. *Shôshô* (*Cheng-tchouang*), dyn. Tô (T'ang) [618-906] 唐勝莊. Z. I, LX, 2.
Bns. Bikunishô=Shibumbikunishô VI 四分比丘尼鈔六卷. *Dôsen* (*Tao-siuan*) 道宣 (596-667). Z. I, LXIV, I.
Bsc. Bommôbosatsukyôshochû VIII 梵網菩薩經疏註八卷. *Yokan* (*Yu-hien*), dyn. Sô (Song) [960-1279] 宋與咸. Z. I, LIX, 3-4.
Bzkk. Butsuzô no kenkyû 佛像の研究. *Ono Gemmyô* 小野玄妙. Heigosha 丙午社, Tôkyô, 1918.
Bzm. Bongozatsumyô 梵語雜名. *Raigon* (*Li-yen*), dyn. Tô (T'ang) [618-906] 唐禮言. Ttt. 2135.
Bzss. Butsuzôshinshû II 佛像新集二卷. *Gonda Raifu* 權田雷斧 & *Ômura Seigai* 大村西崖. Heigosha 丙午社, Tôkyô, 1919.
Bztk. Butsuzôtsûkai, vol. I [seul paru] 佛像通解第一卷. *Naitô Tôichirô* 內藤藤一郎. Rokumeisô 鹿鳴莊, Nara, 1927.
Bzze. Butsuzôzui V 佛像圖彙. Préface et postface de 1690. Dessins de *Ki-no-Hidenobu* 紀秀信, 1783. Ed. Morie shoten 森江書店, Tôkyô.
Dge. Dainichikyôgishakuemmitsushô X 大日經義釋演密鈔十卷. *Kakuon* (*Kio-yuan*), dyn. Ryô (Leao) [XIe s.] 遼覺苑. Z. I, XXXVII, I-2.
Dmsh. Daiminsanzôhossû L 大明三藏法數五十卷. *Ichinyo* (*Yi-jou*) 一如, etc. (ca. 1410). S. XXXVII, I-2.
Dnbz. Dainihombukkyôzensho CL (avec X rouleaux annexes) 大日本佛教全書百五十卷 (附別卷十). Dainihombukkyôzenshohakkôsho 大日本佛教全書發行所, Tôkyô, 1913-1921.
Dng. Dainichikyôgishaku XIV 大日經義釋十四卷. *Ichigyô* (*Yi-hang*) 一行 (683-727). Z. I, XXXVI, 3-5.
Dnjs. Dainihonjiinsôran 大日本寺院總覽. Tôkyô, 1916..
Dsky. Daishûkôyô 台宗綱要. *Kôken* 光謙 (1652-1739). Impr. 1739.
Dzsi. Daizôkyôsakuin III 大藏經索引三卷. *Kawakami Kozan* 川上孤山. Daizôkyôsakuinkankôkai 大藏經索引刊行會, Kyôto, 1927-1928.
Encj. Encyclopœdia Japonica=Nihonhyakkadaijiten X 日本百科大辭典十卷. Sanseidô 三省堂, Tôkyô, 1908-1919.
Enos. *Ennôshô=Dainichikyôshoennôshô LVI 大日經疏演奧鈔五十卷. *Gôhô* 杲寶 (1306-1362). Ed. 1708.
Eog. *Eonongi 慧苑音義=Shinyakudaihôkôbutsukegongyôongi II 新譯大方廣佛華嚴經音義二卷. *Eon* (*Houei-yuan*), dyn. Tô (T'ang) [618-906] 唐慧苑. S. XXXXI, 10.
Gdtg. Gedôtetsugaku 外道哲學. *Inoue Enryô* 井上圓了 (1859-1919). Tetsugakkankôgirokushuppanbu 哲學館講義錄出版部, Tôkyô, 1897.
Gkss. Genkôshakusho XXX 元亨釋書三十卷. *Shiren* 師錬 (ca. 1322). Dnbz. CI.
Gkyt. Gakkaiyoteki 學海餘滴.
Gog. *Gennôongi 玄應音義=Issaikyôongi XXV 一切經音義二十五卷. *Gennô* (*Hiuan-ying*) 玄應 (ca. 650). S. XXXIX, 6-7.
Gsbs. Goshimbôshô 護身法鈔.
Gte. Gotôegen XX 五燈會元二十卷. *Fusai* (*P'ou-tsi*), dyn. Sô (Song) [960-1279] 宋普濟. Z. II, XI, I-4.
Gtks. Gutokushô II 愚禿鈔二卷. *Shinran* 親鸞 (1173-1262). Sszs.
Hbg. Hombongo X 翻梵語十卷. Ttt. 2130.
Hizk. Hizôki II 秘藏記二卷. *Kûkai* 空海 (774-835). Ndzk., Shingonshû-jisô I.
Hksd. Honchôkôsôden LXXV 本朝高僧傳. *Shiban* 師蠻 (1626-1710). Dnbz. CII-CIII.
Hmjr. Himitsujirin 祕密辭林. *Tomita Kôjun* 富田斅純. Kajisekaisha 加持世界社, Tôkyô, 1911.
Hsh. Hokkesandaibuhochû XIV 法華三大部補注十四卷. *Jûgi* (*Ts'ong-yi*) 從義 (†1091). Z. I, XLIII, 5—XLIV, I-3.
Hssk. Hokkeshoshiki X 法華疏私記十卷. *Shôshin* 證眞 (ca. 1200). Dnbz. XXI-XXII.
Isj. Ibushûrinronshojukki 異部宗輪論疏述記. *Kiki* (*K'ouei-ki*) 窺基 (632-682). Z. I, LXXXIII, 3.
Jksh. Jukkanshô X 十卷抄十卷. *Ejû* 惠什 (XIIe s.). Dnbz., Xe rouleau annexe.
Juok. *Jûôkyô=Jizôbosatsuhosshininnenjûôkyô 地藏菩薩發心因緣十王經. Z. I, XXIII, 4.
Kbdz. Kôbôdaishizenshû 弘法大師全集. *Kûkai* 空海 (774-835). Tôkyô-Kyôto, 1910.
Keds. Kikitsuekidoshû XXX 枳橘易土集三十卷 [aussi intitulé Bongojiten 梵語字典]. *Ekô* 慧晃. (1716). Rééd. Tetsugakkandaigaku 哲學館大學, Tôkyô, 1905.
Kgss. Kyôgyôshinshômonrui VI 教行信證文類六卷. *Shinran* 親鸞 (1173-1262). S. XL, 9.
Kjk. Kusharonjujoki XXIX 俱舍論頌疏記二十九卷. *Tonrin* (*Touen-lin*), dyn. Tô (T'ang) [618-906] 唐遁麟. Z. I, LXXXVI, 2-3.
Kjkg. Kujikongen 公事根源. *Ichijô Kaneyoshi* 一條兼良 (1402-1481). Nihombungakuzensho 日本文學全書 XXII, Hakubunkan 博文館, Tôkyô, 1892.

Kkas. Kakuashô 覺阿抄.
Kkkd. Kongôchôkyôkaidai 金剛頂經開題. *Kûkai* 空海 (774-835). Kdbz. IV.
Kks. *Kegonkumokushô = Kegongyônaishômontôzatsukumokushô IV 華嚴經內章門等雜孔目章四卷. *Chigon* (*Tche-yen*) 智儼 (602-668). Ttt. 1870.
Kkzs. Kakuzenshô CXXVIII 覺禪鈔百二十八卷. *Kakuzen* 覺禪 (XIIe s.). Dnbz. XLV-LI.
Kmds. Kongôkaimandara[dai]shô II 金剛界曼荼羅[大]鈔二卷. *Shinnichi* 信日 (†1307). Dnbz. XLIV.
Kog. *Kakôongi 可洪音義 = Shinshûzôkyôongizuikanroku 新集藏經音義隨函錄. *Kakô* (*K'o-hong*) 可洪. Compilé 931-935. S. XXXIX, 1-5.
Krgs. Kannonreigenshô 觀音靈驗鈔.
Krs. *Kusharonsho = Abidatsumakusharonsho VII 阿毘達磨俱舍論疏. *Jintai* (*Chen-t'ai*), dyn. Tô (T'ang) [618-906] 唐神泰. Z. I, LXXXIII, 3-4.
Ksdj. Kokushidaijiten 國史大辭典. Ed. révisée, Kôbunkan 弘文館, Tôkyô, 1912.
Kse. *Kegonshoengishô = Daihôkôbutsukengongyôshoengishô LXXX 大方廣佛華嚴經疏演義鈔八十卷 (autre titre abrégé *Kegondaishoshô 華嚴大疏鈔). *Chôkan* (*Tch'eng-kouan*) 澄觀 (737-838). Z. I, VIII, 4-5, IX, 1-5, X, 1-5, XI, 1-4.
Mbdj. Mochizuki, Bukkyôdaijiten 佛教大辭典, fasc. I-III [seuls parus]. *Mochizuki Shinkô* 望月信亨. Buyôdô 武揚堂, Tôkyô, 1909.
Mjes. Muryôjukyôesho X 無量壽經會疏十卷. *Shuntai* 峻諦 (1664-1721).
Mnkk. Mandara no kenkyû 曼荼羅の研究. *Toganoo Shôun* 栂尾祥雲. Ed. Université Bouddhique du Kôyasan 高野山大學出版部, Kôyasan, 1927.
Mtsg. Mandaratsûge 曼荼羅通解. *Gonda Raifu* 權田雷斧. Heigosha 丙午社, Tôkyô, 1916.
Mvy. Mahâvyutpatti = Hoṅyakumyôgidaishû 飜譯名義大集. Ed. *Sakaki Ryôzaburô* 榊亮三郎, avec un index sanskrit en 1 vol. annexe. Publication de l'Université de Kyôto de la secte Shingon 眞言宗京都大學, Kyôto, 1916-1925. [Les chiffres à la suite de ce sigle se rapportent aux numéros des termes cités.]
Ndzk. Nihondaizôkyô LIII 日本大藏經五十三卷. Nihondaizôkyôhensankai 日本大藏經編纂會, Tôkyô, 1914-1922.
Ngjg. Nittôguhôjunreigyôki IV 入唐求法巡禮行記四卷. *Ennin* 圓仁 (journal de son voyage en Chine de 838 à 847). Dnbz. CXIII ; aussi éd. photographique d'un manuscrit de 1291, Tôyô Bunko 東洋文庫, Tôkyô, 1926.
Ojys. Ôjôyôshû VI 往生要集六卷. *Genshin* 源信 (942-1017). Dnbz. XXXI.
Osks. Ôjôyôshûshikishô XXV 往生要集指麾鈔二十五卷. *Kakuei* 廓瑩 (†1695). Impr. 1683.
S. *Shukusatsuzôkyô 縮刷藏經, "édition de Tôkyô" du Canon Bouddhique ; cf. la notice qui précède la présente liste.
Sfdk. *Shosetsufudôki 諸說不同記 = Daihitaizôfutsûdaimandarachûshosonshûjihyôshigyôsôshôishosetsufudôki X 大悲胎藏普通大曼荼羅中諸尊種子標幟形相聖位諸說不同記十卷. *Prince Shinjaku* 眞寂親王 (884-927). Dnbz. XLIV.
Sgs. *Shibunritsugossho 四分律業疏 = Shibunritsusampozuikikommashosaienki XXII 四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記二十二卷. *Dôsen* (*Tao-siuan*) 道宣 (596-667). Z. I, LXIV, 3-5.
Sgsk. Sangôshiki III 三教指歸三卷. *Kûkai* 空海 (775-835). Kbdz. IX.
Shjg. *Shôjigi 聲字義 = Shôjijissôgi 聲字實相義. *Kûkai* 空海 (775-835). Kbdz. III.
Shns. Senjakuhongannembutsushû II 選擇本願念佛集二卷. *Genkû* 源空 (1133-1212). S. XL, 7.
Sjk. *Shijiki = Shibunritsusanhanhoketsugyôjishôshijiki XLII 四分律刪繁補闕行事鈔資持記四十二卷. *Dôsen* (*Tao-siuan*) 道宣 (596-667) ; *Ganshô* (*Yuan-tchao*) 元照 (1048-1116). Ttt. 1804.
Sjm. = Sjs.
Sjkk. Shittanjikikôjutsu III 悉曇字記講述三卷. *Jôgon* 淨嚴 (1638-1701).
Sjms. *Shittanjimoshaku 悉曇字母釋 = Bonjishittanjimo narabi ni shakugi 梵字悉曇母并釋義. *Kûkai* 空海 (775-835). Kbdz. VII.
Sjs. Shijûnijimonshaku II 四十二字門釋二卷. *Eshi* (*Houei-sseu*) 慧思 (512-577).
Sjsh. Shûjishû II 種子集二卷. *Chôzen* 澄禪 (†1680).
Skk. Shibunritsukaishûki XX 四分律開宗記二十卷. *Eso* (*Houai-sou*), dyn. Tô (T'ang) [618-906] 唐懷素. Z. I, LXVI, 1-5, LXVII, 1.
Sms. Shakumonshôtô VIII 釋門正統八卷. *Go Kokki* (*Wou K'o-ki*) 吳克己 & *Shûkan* (*Tsong-kien*) 宗鑑 (1223). Z. II 乙, III, 5.
Srs. Shibunritsusho XX 四分律疏二十卷. *Hôrei* (*Fa-li*) 法礪 (569-633). Z. I, LXV, 3-5.
Srsh. *Shôryôshû = Henjôhokkishôryôshû X 遍照發揮性靈集十卷. *Kûkai* 空海 (775-835). Kbdz. X.
Ssjg. Sokushinjôbutsugi 即身成佛義. *Kûkai* 空海 (775-835). Kbdz. II.

Ssk.	Shibunritsushojikishûgiki XX 四分律疏飾宗義記二十卷. *Jôhin* (*Ting-pin*), dyn. Tô (T'ang) [606-918] 唐定賓. Z. I, LXVI, 1-3.
Ssms.	Shittansammitsushô VIII 悉曇三密鈔八卷. *Jôgon* 淨嚴 (1638-1701).
Sssr.	Shoshûshôshoroku III 諸宗章疏錄三卷. *Kenjun* 謙順 (1740-1810). Dnbz. I.
Sstk.	Shinshûtaikei 眞宗大系. Shinshûtensekikankôkai 眞宗典籍刊行會, Tôkyô, ca. 1917.
Sszs.	Shinshûzensho LXXIV 眞宗全書七十四卷. Zôkyôshoin 藏經書院, Kyôto, 1913-1916.
Std.	*Shotenden=Jûhenshotenden II 重編諸天傳二卷. *Gyôtei* (*Hing-t'ing*), dyn. Sô (Song) [960-1279] 宋行霆. Z. II, XXIII, 2.
Stj.	Soteijion VIII 祖庭事苑八卷. *Zengyô* (*Chan-k'ing*), dyn. Sô (Song) [960-1279] 宋善卿. Z. II, XVIII, 1.
[T.	Taishô Issaikyô 大正一切經, nouvelle édition du Canon Bouddhique ; cf. la notice qui précède la présente liste.]
Tdjs.	Tetsugakudaijisho III 哲學大辭書三卷 ; index en 1 vol. annexe. Dôbunkan 同文館, Tôkyô, 1912 ; Supplément, 1 vol., ib. 1926.
Tdjy.	Tôdaijiyôroku X 東大寺要錄十卷. Zokuzokugunshoruijû XI 續々群書類從第十一卷, Tôkyô, 1907.
Tgjt.	Tetsugakujiten 哲學辭典. Compilé par la librairie Iwanami 岩波書店, Tôkyô, éd. révisée, 1927.
Tmds.	Taizôkaimandara[dai]shô II 胎藏界曼荼羅[大]鈔二卷. *Shinnichi* 信日 (†1307). Dnbz. XLIV.
Tnns.	Tannishô 歎異鈔 (XIIIe s.). Sszs.
Tss.	Tendaishikyôgishucchû X 天台四教儀集注十卷. *Munin* (Mong-jouen) 蒙潤 (1275-1334). S. XXXII, 10.
[Tt., Ttt., Ttt.—Taishô Issaikyô ; cf. notice en tête de la présente liste]	
Unjg.	Unjigi 吽字義. *Kûkai* 空海 (775-835). Kbdz. III.
Ysks.	Yugikyôshûkoshô III 瑜祇經拾古抄三卷. *Raiyu* 賴瑜 (1226-1304). Ndzk., Mikkyô II b.
Yssm.	Yuishinshômoni 唯信鈔文意. *Shinran* 親鸞 (1173-1262). Sstk.
Z.	Zokuzôkyô 續藏經, Supplément à l'"édition de Kyôto" du Canon Bouddhique ; cf. la notice qui précède la présente liste.
Zish.	Zuinshû 圖印集.
Zrzs.	Zenrinzôkisen 禪林象器箋. *Mujaku Dôchû* 無著道忠. Baiyôshoin 貝葉書院, Kyôto, 1909.
Zsjt.	Zenshûjiten 禪宗辭典. *Yamada Kôdô* 山田孝道. Kôyûkan 光融館, Tôkyô, 1915.
Zzsh.	*Zuzôshô 圖像鈔=Jksh.
Zzsk.	Zuzôshûko (XVI rouleaux) 圖像集古十六卷. *Ômura Seigai* 大村西崖. Tôkyô, sans date.

B. AUTRES OUVRAGES.

Ang. Nik.	Anguttara Nikâya, éd. P.T.S.
Beal, Catena	S. Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. Londres, 1871.
BEFEO.	Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1901 sq.
Csoma[-Feer]	A. Csoma de Körös, Analyse du Kandjour ; traduite et annotée par Léon Feer. Paris, 1881.
Dîg. Nik.	Dîgha Nikâya, éd. P.T.S.
Grünwedel, Myth.	A. Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig, 1900.
Hœrnle, Remains	A. F. Rudolf Hœrnle, Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan. Oxford, 1916.
Introd.	Eugène Burnouf, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien. 2e éd., Paris, 1876.
J. As. [ou J. A.]	Journal Asiatique, Paris.
JASB.	Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
JRAS.	Journal of the Royal Asiatic Society, Londres.
K. Lav.	Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté par L. de La Vallée Poussin. Paris-Louvain, 1923 sq. [Les chiffres romains se rapportent aux chapitres (sthâna) du texte original, les chiffres arabes aux pages de la traduction française.]
Lotus	Le Lotus de la Bonne Loi, traduit...par E. Burnouf. Rééd. Paris, 1925.
Majjh. Nik.	Majjhima Nikâya, éd. P.T.S.
Mitra, Catal.	Rajendralala Mitra, Catalogue of the Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta, 1882.
Mvy.	Mahâvyutpatti ; cf. supra liste A.
Nj.	Bunyu Nanjo, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. Oxford, 1883.

P.T.S. Pali Text Society.
P.W. Petersburger Wörterbuch : O. von Böhtlingk, Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung, 3 vol. Rééd. Leipzig, 1923-1925.
Saṁ. Nik. Saṁyutta Nikâya, éd. P.T.S.
Watters, Travels Thomas Watters, On Yüan-chwang's Travels in India. Londres, 1904-1905.

III. ABRÉVIATIONS ET SIGNES CONVENTIONNELS.

abr. abrégé, abréviation
A.D. Anno Dei [après Jésus-Christ]
ad fin. ad finem [vers la fin]
anc. éc. ancienne école; cf. ci-dessous "n.éc., nouv. éc."
B. Buddha
Bg. Bhagavat
Bs. Bodhisattva
ca. circa [environ]
c.-à-d. c'est-à-dire
cf. confer
ch. chinois
cm. commentaire
col. colonne
cor. coréen
corr. correction, corriger
éd. édition, éditeur
e.g. exempli gratia [par exemple]
Es., és. ésotérisme, ésotérique [sk. tantra]
Ex., ex. exotérisme, exotérique
G.V. Grand Véhicule [sk. mahâyâna]
ib. ibidem
id. idem
i.e. id est [c'est-à-dire]
inf. infra [ci-dessous]
init. initio [au commencement]
jap. japonais
litt. littéralement
ms., mss. manuscrit, manuscrits
n. note
n. éc., nouv. éc. nouvelle école [terme dont la valeur varie selon les textes et les auteurs : d'une façon générale, on appelle "nouvelles", shiṅyaku 新譯, les interprétations, traductions, transcriptions, etc., de termes techniques, de noms propres, etc., qui furent introduites sous les Tô (T'ang) 唐 (618-906), par Genjô (Hiuan-tsang) pour les Sûtra et l'Abhidharma, par Gijô (Yi-tsing) pour le Vinaya, par Fukû (Pou-k'ong, Amoghavajra) pour l'ésotérisme, etc., tandis que celles des auteurs et des traducteurs chinois antérieurs aux Tô (T'ang), p. ex. Kumârajîva, Paramârtha, etc., sont dites "anciennes", kuyaku 舊譯 ; la terminologie de l'"école nouvelle" se distingue de celle de l'"école ancienne" par une plus grande précision : les traductions reposent souvent sur des analyses étymologiques, les transcriptions phonétiques sont plus rigoureuses ; c'est cette terminologie qui, dans l'ensemble, est restée classique chez les bouddhistes d'Extrême-Orient].
p. pali ;—page
p. ex. par exemple
Pl. D. Plan de Diamant [sk. vajradhâtu]
Pl. M. Plan de Matrice [sk. garbhadhâtu]
P.V. Petit Véhicule [sk. hînayâna]
q.v. quod vide
réf. référence
sk. sanskrit
sq. sequens, sequentes [et suivant(s)]
sup. supra [ci-dessus]
s.v. sub voce [sous le terme]
syn. synonyme
tc. transcription, transcrire
td. traduction, traduire, traducteur
Tg. Tathâgata
tib. tibétain
ut sup. ut supra [comme ci-dessus]
var. variante

Un astérisque * précède les termes auxquels est ou sera consacré un article spécial du Dictionnaire.

Une croix † signifie "mort".

Une double croix ‡ dénote les prononciations anormales qui sont de tradition dans les écoles bouddhiques du Japon : p. ex. 阿穆伽 lu ‡abokya au lieu de la prononciation normale qui serait abok[u]ka en Kaṅon 漢音 ou amokuga en Goon 呉音 [les termes bouddhiques sont généralement lus en Goon].

Le signe = placé entre un terme sanskrit-pali et un terme sino-japonais signifie en principe que l'un est une transcription de l'autre.

Un petit cercle ° sert à abréger les mots sanskrits-palis.

FONDATION ÔTANI ET WADA

法寶義林

HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME
D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

PUBLIÉ SOUS LE HAUT PATRONAGE DE
L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DU JAPON
ET SOUS LA DIRECTION DE

SYLVAIN LÉVI ET **J. TAKAKUSU**
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE — PROFESSEUR HONORAIRE À L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE DE TÔKYÔ
MEMBRES DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DU JAPON

RÉDACTEUR EN CHEF
PAUL DEMIÉVILLE

DEUXIÈME FASCICULE : BOMBAI—BUSSOKUSEKI



MAISON FRANCO-JAPONAISE
TÔKYÔ
1930

AGENTS DE VENTE
MAISON FRANCO-JAPONAISE, TÔKYÔ — LIBRAIRIE DAIYÛKAKU, TÔKYÔ — GROLIER SOCIETY, KÔBÉ



HÔBÔGIRIN

Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises

Le *Hôbôgirin* paraît par fascicules d'une centaine de pages ; chaque fascicule est illustré de nombreuses figures dans le texte et de plusieurs planches hors-texte, dont quelques-unes en couleurs. L'ouvrage entier comportera probablement une dizaine de fascicules.

Il n'est accepté de souscription que pour l'ouvrage complet, mais le montant total de la souscription n'est pas versé d'avance : chacun des fascicules sera payé séparément au fur et à mesure de la publication. Le prix de chaque fascicule sera d'environ 6 yen (=15 francs or=12 shillings=3 dollars or), frais de port en sus. Pour les personnes n'ayant pas souscrit dès le début, le prix de tous les fascicules parus avant la souscription pourra être majoré de 25%. De plus, les éditeurs se réservent d'augmenter le prix total de l'ouvrage après la publication de l'ensemble.

Les personnes qui désirent recevoir le *Hôbôgirin* doivent adresser leur souscription à la Maison Franco-Japonaise, en spécifiant leur préférence pour l'un ou l'autre des deux modes de paiement suivants :

(1) paiement par remboursement postal à la réception des fascicules, pour les pays où l'envoi contre remboursement postal est admis par la Poste Japonaise (Allemagne, Belgique, Chili, Chine, Danemark, Dantzig, Finlande, France et Algérie, Islande, Italie, Norvège, Pays-Bas et Indes Néerlandaises, Suède, Suisse) ;

(2) paiement d'avance, sur préavis du prix exact de chaque fascicule, par mandat postal ou chèque, valeur en *yen*, adressé à *M. le Rédacteur en Chef du Hôbôgirin, c/o Maison Franco-Japonaise, Tôkyô.*

Avant la publication de chacun des fascicules, le prix exact en sera communiqué aux souscripteurs. S'ils ont choisi le premier mode de paiement, le fascicule leur sera expédié dès sa publication ; s'ils ont choisi le second, l'expédition ne sera faite qu'après réception du montant.

Au *Hôbôgirin* est annexé, sous le titre de *Tables du Taishô Issaikyô*, un index de la dernière édition japonaise du Canon Bouddhique de langue chinoise, le Taishô Issaikyô. Ces tables, indispensables tant aux lecteurs du Hôbôgirin qu'à ceux du Taishô Issaikyô, formeront un fascicule d'environ 200 pages, de même format que le *Hôbôgirin*, ce format étant aussi celui du Taishô Issaikyô. Elles sont actuellement sous presse et paraîtront immédiatement à la suite du deuxième fascicule du Hôbôgirin. Les *Tables du Taishô Issaikyô* seront expédiées à tous les souscripteurs du *Hôbôgirin* dans les mêmes conditions que les autres fascicules, au prix de 8 yen ; mais elles seront aussi mises en vente isolément.

Les éditeurs s'étaient proposé de publier ultérieurement une traduction anglaise du Hôbôgirin, comme l'annonçait la circulaire ; mais en raison des difficultés que présenterait le travail de traduction, ce projet a été abandonné.

HÔBÔGIRIN

An Encyclopædic Dictionary of Buddhism compiled from Chinese and Japanese sources

The *Hôbôgirin* appears in serial parts, each part, of about 100 pages, being illustrated by numerous figures in the text and several plates, some in colours. The complete work will comprise about 10 parts.

Though subscriptions are accepted only for the complete work, the subscription price is not payable in full in advance, but separately for each part as it appears. The price of each part will be approximately 6 yen (=12 shillings=3 gold dollars=15 gold francs), exclusive of postage. For those who are not original subscribers, the price of any part issued previous to their subscription may be increased by 25%, while the publishers reserve the right of increasing the total price after the publication of the complete work.

Intending subscribers to the *Hôbôgirin* should apply to the Maison Franco-Japonaise, specifying which of the following methods of payment they elect, viz.:

(1) payment through the Post Office on receipt of each part, in those countries to which the Japanese Post Office despatches postal matter under the C.O.D. system (Belgium, Chile, China, Danzig, Denmark, Finland, France and Algeria, Germany, Holland and Dutch Indies, Iceland, Italy, Norway, Sweden, Switzerland) ;

(2) payment in advance, on receipt of notice of the exact price of each part, by postal order or cheque payable in *yen* to *The Chief Editor of the Hôbôogirin, c/o Maison Franco-Japonaise, Tôkyô.*

Before the publication of each part, its exact price will be notified to subscribers. If they have elected the first method of payment, the part will be despatched to them upon publication. If they have elected the second method, the part will be despatched only after receipt of its price.

There is annexed to the *Hôbôgirin*, under the title of *Taishô Issaikyô Tables*, an Index of the latest Japanese edition of the Buddhist Canon in Chinese, the Taishô Issaikyô. These Tables, which are as indispensable to readers of the Taishô Issaikyô as to those of the Hôbôgirin, will form a volume of about 200 pages, of the same format as the *Hôbôgirin*, which is also that of the Taishô Issaikyô. They are now in the press, and will appear immediately after the second part of the *Hôbôgirin*. The *Taishô Issaikyô Tables* will be sent to all subscribers to the *Hôbôgirin* under the same conditions as the other parts at the price of 8 yen ; but they will also be for sale separately.

The editors had in view the eventual publication of an English translation of the Hôbôgirin, as announced in the circular ; but on account of the dificulties which the work of translation involve, this project has been abandoned.

HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME
D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

DEUXIÈME FASCICULE : BOMBAI—BUSSOKUSEKI

AVERTISSEMENT

DU DEUXIÈME FASCICULE

La publication de ce fascicule a été retardée par la préparation des tables du Taishô Issaikyô, qui sont à l'impression depuis plus d'un an et demi. Elles devaient paraître avant le deuxième fascicule du Hôbôgirin, mais afin d'éviter un trop long délai il a paru préférable de publier ce deuxième fascicule avant les Tables, bien que cette modification risque d'incommoder les lecteurs du Hôbôgirin, privés de la concordance bibliographique qui leur est indispensable. Les Tables du Taishô Issaikyô paraîtront peu après le présent fascicule.

M. Jean Rahder, professeur de sanskrit et de grammaire comparée à l'Université d'Utrecht, chargé par le Gouvernement Français d'une mission spéciale à la Maison Franco-Japonaise, a passé huit mois à Tôkyô pour collaborer au Hôbôgirin. Le Gouvernement Hollandais lui a accordé une subvention pour ses frais de voyage. Il a pris une part active à la préparation des fascicules deuxième et troisième ; les articles Bonnô 煩惱 *et Bunne* 分衞 *sont de sa main.*

Au Professeur J. TAKAKUSU sont dûs les articles Bugaku 舞樂 *et Busshô* 佛性. *M. E. GASPARDONE, membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, chargé d'une mission à la Maison Franco-Japonaise pour collaborer au Hôbôgirin, a mis la dernière main à la correction des épreuves du présent fascicule.*

La préparation de l'article Bombai 梵唄 *a été facilitée par le concours bienveillant des meilleurs spécialistes japonais : le Professeur TANABE Hisao* 田邊尚雄, *de Tôkyô, le Rev. TAKI Dônin* 多紀道忍, *du Hieizan, les Rev. MIZUHARA Gyôei* 水原堯榮, *ÔYAMA Kôjun* 大山公淳 *et NAKAGAWA Zenkyô* 中川善教, *du Kôyasan, et le Rev. ONOZUKA Yochô* 小野塚與澄, *de Tôkyô.*

Pour l'illustration du présent fascicule, des remerciements sont dûs au Bureau de la Musique, du Ministère de la Maison Impériale (Kunaishô Gakubu 宮內省樂部*), à l'Ecole des Beaux-Arts de Tôkyô, au Daigoji* 醍醐寺, *près de Kyôto, au Yûzûdainembutsuji* 融通大念佛寺, *d'Ôsaka, à la Bibliothèque du Tôdaiji* 東大寺, *de Nara, et enfin à la Toppan Printing Company* 凸版印刷會社, *de Tôkyô, qui a exécuté toutes les reproductions.*

Ont collaboré régulièrement au deuxième fascicule du Hôbôgirin :

MM. WADA Tetsujô 和田徹城,
AKAMATSU Hidekage 赤松秀景,
HASUZAWA Jôjun 蓮澤成淳,
KUNO Hôryû 久野芳隆,
NARITA Shôshin 成田昌信.

sent dans l'autre monde ; on voulut les étouffer sous un sac de terre, mais leurs parents invitèrent des moines à faire une cérémonie en leur faveur, et à chaque son de Bai la barre de fer qui fermait le sac se brisa, et les esclaves ressuscitèrent.—Enfin Ttt. 2145 XII cite la table du Hôonshû 法苑集 de Sôyû (Seng yeou, 445-518 A.D.) ; le sixième chapitre de cet ouvrage (aujourd'hui perdu, cf. BEFEO XXIV, 4, n. 4) était consacré au Bombai. Cette table nous apprend que plusieurs pièces de Bombai avaient été composées par un empereur de la dynastie des Sei (Ts'i) Méridionaux 南齊 (479-502 A.D.), ainsi que que par un prince impérial, patron des lettrés et des moines, Shô Shiryô (Siao Tseu leang) 蕭子良, prince de Kyôryô (King ling) 竟陵王 [nom posthume : Bunsen (Wen siuan) 文宣], qui était le deuxième fils de Butei (Wou ti) 武帝 (483-493 A.D.) ; l'art de la Psalmodie paraît avoir été particulièrement florissant sous cette dynastie Le Nanseisho (Nan Ts'i chou) 南齊書 XL (éd. lith. de Shanghai, 3 b, col. 6), et Ttt. 2035 XXXVI rapportent qu'en 487 A.D. le prince de Kyôryô (King ling) invita chez lui des moines célèbres pour discuter sur le bouddhisme et "élaborer de nouveaux sons pour la Psalmodie (Bai) des textes sacrés" 造經唄新聲.—Sur la technique musicale du Bombai en Chine, on ne sait pratiquement rien. Un sûtra és. td. par Vajrabodhi en 733, T. 866 IV (248 a), mentionne les noms de quelques notes ou modes hindous : Pour psalmodier les Hymnes, prescrit ce texte, il faut employer le matin le ton Sharô 灑臘 (sk. ṣâḍava, le 5e des 7 râga classiques), à midi le ton moyen, Chûon 中音 (sk. madhyama, 4e des 7 notes de la gamme, et nom d'un mode), le soir le ton brisé Haon 破音 (sk. ?), la nuit le cinquième ton, Daigooṅin 第五音韻 (sk. pañcama, la 5e des 7 notes).—D'autre part, à l'époque des Tô (T'ang), la secte de la Terre-pure paraît avoir fait grand usage de la Psalmodie dans ses cérémonies. Un rituel compilé par Chishô (Tche cheng) 智昇 vers 730 A.D., Ttt. 1892 (456 b, 464 a, 465 a), décrit le rite de l'"éparpillement des fleurs" qui dès cette époque, comme de nos jours au Japon, s'accompagnait de stances chantées ; plusieurs des stances citées par Chishô sont encore en usage au Japon (Ungabai 云何唄 ; Nyoraimyôshikishin 如來妙色身 [cf. fig. 47] ; "Puisse ce mérite profiter à tous . . ." ; etc.).—Le rite de l'"éparpillement des fleurs" figure également dans le recueil de Hosshô (Fa tchao) 法照 intitulé "Rituel et Hymnes de la cérémonie abrégée des cinq assemblées de *Nembutsu de la Terre-pure" Ttt. 1893. Cette cérémonie fut instituée en 766 par Hosshô, un des patriarches de l'"Association du Lotus" Rensha 蓮社, au temple Chikurinji (Tchou lin sseu) 竹林寺 qu'il avait fondé au Godaisan (Wou t'ai chan) 五台山. Hosshô s'était inspiré du texte suivant du Sukhâvatîvyûha T. 360 I (271 a) : "Le vent pur [soufflant dans les arbres faits de Joyaux qui ornent la Terre-pure] produit sans cesse cinq tons (goonshô 五音聲), et les tons de prime (kyû 宮) et de seconde (shô 商) s'harmonisent naturellement de façon subtile et merveilleuse." De ce passage (qui manque aux recensions sk. du Sukhâvatîvyûha), il semble ressortir que les "cinq tons" n'étaient autres, pour les traducteurs de T. 360, que les cinq notes de la gamme chinoise classique. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendit Hosshô. A l'imitation des harmonies paradisiaques, il institua "cinq assemblées" (Goe 五會, d'où son surnom de Goe Hosshi 五會法師), c.-à-d. cinq cérémonies au cours desquelles des assemblées de fidèles psalmodiaient le nom d'Amida de cinq façons, sur "cinq tons" différents, à savoir, dit Hosshô dans son rituel Ttt. 1983 (476 b) : (1) d'un ton égal (hyôjô 平聲), puis (2) lentement d'un ton égal-montant (hyôshôjô 平上聲), puis (3) sans lenteur ni hâte, puis (4) en hâtant peu à peu, puis enfin (5) de façon hâtive. En dehors de ces invocations du nom d'Amida, Hosshô cite dans son recueil toutes sortes de stances destinées à la Psalmodie. —L'"éparpillement des fleurs" est encore décrit sous les Sô (Song), en 1015, par Junshiki (Tsouen che) 遵式 dans Ttt. 1984 (941 c - 942 a).—Sur le Bombai en Chine vers la fin des Tô (T'ang), on trouve aussi de précieuses informations dans les notes de voyage ou les documents rapportés à cette époque par les pélerins japonais ; cf. inf.—**La Psalmodie au Japon.**—*Bibliographie.*—La Psalmodie n'a pas encore été au Japon l'objet d'un travail scientifique d'ensemble. L'histoire n'en est guère connue que par des listes de filiation qui apportent peu de renseignements positifs sur l'activité des maîtres dont elles énumèrent les noms. Les documents sont loin de manquer, mais ce sont pour la plupart des manuscrits conservés dans les temples, et l'on vient à peine de commencer à les classer et à les mettre en œuvre. La théorie musicale est souvent mal comprise par les praticiens bouddhistes, tandis que les musicographes laïcs ne l'étudient qu'en passant. La technique vocale, les différents systèmes de notation n'ont jamais été décrits ou codifiés méthodiquement ; ils varient suivant la secte, l'école, le temple et même le maître, et l'enseignement en est resté traditionnel et essentiellement oral. Cet enseignement était du reste encombré de spéculations philosophiques ou religieuses : on établissait des correspondances compliquées entre les cinq tons et les cinq Buddha, les cinq Connaissances, les cinq éléments, les cinq directions, les cinq saisons, les cinq viscères, etc. ; entre les douze degrés chromatiques et les douze mois, les douze caractères cycliques, etc. ; entre le le mode Ryo et le Plan de Diamant, le mode Ritsu et le Plan de Matrice, etc. Toutefois la diffusion de la musique européenne a provoqué récemment un renouveau des études relatives à la Psalmodie. Plusieurs spécialistes, nourris d'une tradition encore

bien vivante au Japon (en Chine elle paraît s'être moins bien conservée), s'efforcent d'épurer cette tradition en la soumettant à l'analyse scientifique. Durant l'été de 1928, une grande exposition de documents relatifs à la Psalmodie fut organisée au Kôyasan ; on y réunit plus d'un millier de textes manuscrits et imprimés, couvrant toute l'histoire du Bombai au Japon depuis l'époque de Nara jusqu'à nos jours. Des cours et des conférences furent donnés à cette occasion par des spécialistes des différentes sectes, venus de toutes les parties du pays.—Pour préparer la suite du présent article, on a utilisé les publications des savants modernes, en les complétant à l'aide d'informations inédites dues à leur bienveillant concours. Les principaux ouvrages consultés sont les suivants:—Sur la théorie musicale japonaise en général, les travaux classiques de M. Tanabe Hisao 田邊尙雄 : Ongaku no genri 音樂の原理 "Les principes de la musique", Tôkyô 1916, 4e éd. augmentée 1924, et Nihon ongaku kôwa 日本音樂講話 "Cours de musique japonaise" (avec un appendice sur la Psalmodie bouddhique), Tôkyô 1926 ; le gros ouvrage de M. Iba Takashi 伊庭孝, Nihon ongaku gairon 日本音樂概論 "Traité de musique japonaise", Tôkyô 1928.—Sur la musique vocale du Japon, Takano Tatsuyuki 高野辰之, Nihon kayôshi 日本歌謠史 "Histoire du chant au Japon", Tôkyô 1926.—Sur la Psalmodie dans la secte Shingon, plusieurs articles de MM. Ôyama Kôjun 大山公淳, Mizuhara Gyôei 水原堯榮, Iwahara Taishin 岩原諦信 et Horizaka Shôzen 堀坂性禪, parus dans la revue de l'Université du Kôyasan, Mikkyô kenkyû 密教研究, années 1924-1929 ; un historique publié par M. Ôyama Kôjun dans la collection Nihon shûkyô daikôza 日本宗教大講座, vol. XII, Tôkyô 1929 ; enfin de nombreux manuels et recueils de Psalmodie, imprimés ou manuscrits : les principaux sont, pour l'école Shin, le Gyosan taigaishû 魚山蠆芥集 de Chôe 長惠 (1496), souvent réédité avec des modifications (1569, 1649, 1683, 1685, 1711, 1743, 1834, 1892 ; l'édition la plus récente a été publiée au Kôyasan en 1925), et pour l'école du Shingi-Shômyô (branche Buzan) le Shingi shômyô daiten 新義聲明大典 de M. Uchiyama Shônyo 內山正如 (1917).—Sur la Psalmodie dans la secte Tendai, un article de M. Taki Dônin 多紀道忍 dans le volume précité du Nihon shûkyô daikôza, complété verbalement par l'auteur, et divers manuels et recueils dont le principal est le Gyosammokuroku 魚山目錄 de Shûkai 宗快 (1235-1237).—**Historique.**—La récitation chantée des textes semble avoir été pratiquée déjà à l'époque de Nara. Elle y fut introduite par des moines ch., tels Dôei (Tao jong) 道榮, arrivé en 719, qui "excellait dans le Bombai" Gkss. XVI, ou Dôsen (Tao-siuan) 道璿, venu de Chine en 735, qui "lorsqu'il récitait le Brahmajala émouvait tous ses auditeurs par la pureté de sa voix, pareille au son du métal ou de la pierre" ib. XVI. En 752, lors de la cérémonie solennelle de l'"ouverture des yeux" du grand Buddha de Nara, le "Bai" figure avec trois autres procédés de récitation dans la relation des fêtes (Tdjy. II, 42-43) : 200 chanteurs exécutèrent le Bonnon, 200 le Shakujô, 10 le Bai, et 10 le Sange (sur ces termes désignant des pièces de l'hymnaire chinois, cf. inf. Les textes psalmodiés). Les mêmes pièces furent aussi exécutées en 795 au Hieizan, lors de l'inauguration du Komponchûdô 根本中堂 fondé par Dengyô Daishi (cf. Eigakuyôki 叡嶽要記 I, éd. Gunshoruijû 群書類聚 XV). Entre 753 et 809 un moine jap., Jicchô Kashô 實忠和尙, passe pour avoir dirigé annuellement au Tôdaiji 東大寺 de Nara l'exécution d'une pièce de Bombai intitulée Kannon sembô 觀音懺法 ou Jûichimen kega 十一面悔過 Tdjy. IV ; mais cette pièce ne s'est pas conservée. En 783 un édit impérial prescrivit d'améliorer le Bombai Gkss. XXIII, ce qui prouve bien qu'à cette époque il était déjà florissant au Japon ib. XXIX (335). Le Professeur B. Matsumoto 松本文三郎 de Kyôto possède dans un ms. de l'époque de Nara une pièce de Bombai intitulée Hokke sembô 法華懺法 ; c'est un texte fragmentaire pourvu de notations musicales très simples.—Mais c'est avec l'introduction des deux sectes Shingon et Tendai, au début de l'époque de Heian, que le Bombai se constitua en discipline régulière et continue, discipline qui ne tarda pas à supplanter la tradition de musique vocale des écoles de Nara (où se conserva par contre la tradition de la musique instrumentale, cf. *Bugaku). C'est dans ces deux sectes, qui dès l'origine attachèrent une importance particulière aux rites pompeux et aux cérémonies qui frappent la vue et l'ouïe des fidèles, que l'art de la Psalmodie s'est transmis jusqu'à nos jours, d'une part, pour la secte Tendai, au Hieizan, de l'autre, pour la secte Shingon, au Kôyasan et dans les grands temples de Kyôto et du Yamato ; et toutes les autres sectes bouddhiques du Japon ont emprunté leur Psalmodie à la secte Tendai. Malgré bien des contacts et des emprunts réciproques, la tradition du Shingon est restée nettement distincte de celle du Tendai, tant pour la théorie musicale que pour les procédés techniques du chant et les systèmes de notation, et c'est seulement depuis quelques années que les spécialistes des deux sectes se sont mis à collaborer à l'étude érudite du Bombai.—*Secte Shingon.*—Dans la secte Shingon, la tradition remonte au fondateur Kûkai 空海 (Kôbô Daishi 弘法大師). L'année même de sa mort (835), il obtint la promulgation d'un édit qui prescrivait de désigner chaque annéee trois moines de la secte pour étudier le Shômyô 聲明. Sous ce nom, qui traduit originellement le sk. śabdavidyâ, c.-à-d. la grammaire, on comprenait alors l'étude de la langue, de la récitation et de l'écriture sanscrites. Peu à peu le sens du terme Shômyô fut restreint à l'art de la récitation : Shômyô et Bombai

sont devenus synonymes. Kôbô Daishi avait rapporté de Chine, entre autres mss., un grand nombre d'hymnes en sk. La liste s'en est conservée Tttt. 2161 (p. 1063) : Bonjifugengyôgansan 梵子普賢行願讃 "Hymne au Vœu accompli par Samantabhadra" ; Bonjikikkeisan 梵字吉慶讃 "Hymne au bienheureux" ; Bonjishichiguteibutsumosan 梵字七俱胝佛母讃 "Hymne aux sept Millions de Mères de B." ; Bonjisempatsumonjuippyakuhachimyôsan 梵字千鉢文殊一百八名讃 "Hymne aux 108 noms de Manjuśrî aux mille Bols" ; Bonjijûrokudaibosatsusan 梵字十六大菩薩讃 "Hymne aux seize grands Bs." ; Bongodaisammayashinjitsuippyakuhachimyôsan 梵語大三昧耶眞實一百八名讃 "Hymne aux 108 noms de la grande Réalité de Convention" ; Bonjitenryûhachibusan 梵字天龍八部讃 "Hymne aux huit classes, Dieux, Dragons, etc." ; Bonjijûichimensan 梵字十一面讃 "Hymne aux onze faces [d'Avalokiteśvara]" ; Bonjikongôhôrôkakushingon oyobi ippyakuhachimyôsan 梵字金剛峯樓閣眞言幷一百八名讃 "Formule du pavillon du Pic de Diamant et Hymne aux 108 noms" ; Bonjirengebusan 梵字蓮華部讃 "Hymne à la Section de Lotus". Le Kiizokufudoki 紀伊續風土記 IV mentionne plusieurs cérémonies accomplies par Kôbô Daishi au Kôyasan et qui devaient comporter du Bombai.—Après une tradition continue de près de deux siècles (Shinga 眞雅 801-879 ["dont la voix, lorsqu'(en 848) il récitait à l'empereur Jimmei les noms sk. des trente-sept personnages principaux du Plan de Diamant, était pure et claire comme un collier de perles" Gkss. III], Shinnen 眞然 804-891, Gennin 源仁 818-887, Yakushin 益信 827-906, Uda Hôô 宇多法皇 864-931, Kankû 寬空 884-972, Kanchô 寬朝 916-998 [dont on rapporte qu'il écrivit des notations musicales pour la Psalmodie du Rishukyô 理趣經, Ardhaśatikâ Prajñâpâramitâ)], l'art de la Psalmodie tomba en décadence dans la secte et il se forma un grand nombre d'écoles sans unité. Au milieu du XIIe siècle (1145-1550), le moine Kakushô 覺性, fils de l'empereur Toba, convoqua au temple de Ninnaji 仁和寺, près de Kyôto, quinze spécialistes qui pendant plus de deux mois étudièrent et comparèrent les mélodies transmises dans les diverses écoles ; à la suite de leurs travaux, ils fondèrent les écoles dites de Ninnaji-Sôôin 仁和寺相應院流 ou de Hon-Sôôin 本相應院流 (école principale, fondée par Kakushô), de Nakagawa-Daishin 中川大進流 (ou simplement Shin 進流, fondée par Shûkan 宗觀, nom posthume [Dai]shin Shônin [大]進上人) et de Daigo 醍醐流 (fondée par Jôhen 定遍), dont la première se subdivisa en branche ancienne dite de Bodaiin 菩提院流, et branche nouvelle, dite de Saihôin 西方院流. Dans l'école Ninnaji-Sôôin, la hauteur des notes vocales était fixée par rapport à celles du luth (koto 琴) ; dans les écoles Shin et Daigo (comme dans celle d'Ôhara, secte Tendai), par rapport à celles de la flûte (fue 笛 [cf. fig. 44]).—De ces trois écoles, la première, celle de Ninnaji-Sôôin, disparut à la fin de l'époque Tokugawa ; dans cette école les recueils de Bombai étaient dénommés Hossokushû 法則集, et l'on continuait à employer, du moins sporadiquement, l'ancien système de notation dit Ko-hakase (cf. inf.). Le Ninnaji a adopté depuis lors la Psalmodie de l'école Shin, mais on y conserve encore de nombreux manuscrits de Bombai dont le plus ancien remonte à l'ère Yôwa (1181), manuscrits dont les notations se rattachent aux systèmes Ko-hakase et Fu-hakase (sur lesquels cf. inf.).—Aux temps modernes ont seules subsisté les deux autres écoles, Shin et Daigo. Le centre de l'école Shin était originellement au Nakawagadera 中川寺 en Yamato, mais au milieu du XIIIe siècle il fut transféré par Shôshin 勝心 au Kôyasan, où cette école s'est perpétuée jusqu'à nos jours à l'exclusion de toute autre. C'est au Kôyasan que vers 1264-1275 Kakui 覺意, dit Shôrembô 證蓮房, inventa le système de notation en trois registres de cinq notes, toujours usité depuis lors (cf. inf. ; fig. 47-48, 51-54), que vers l'an 1300 Ryûnen 隆然 résuma les gammes, modes, systèmes, etc., propres aux différentes pièces de Bombai, en une série de stances mnémoniques (cf. fig. 47-48) qui figurent encore dans les manuels modernes [c'est le plus ancien ms. de Bombai du Kôyasan], qu'en 1496 Chôe 長惠 composa le Gyosan taigaishû 魚山蠆芥集 [ou simplement Gyosan 魚山, terme qui s'emploie au Japon pour désigner en abrégé les manuels de Bombai], resté jusqu'à nos jours le manuel de Bombai le plus courant dans la secte Shingon, et qu'actuellement encore l'étude du Bombai, aussi bien pratique que théorique et historique, est cultivée par une brillante équipe de spécialistes, dont les travaux sont publiés dans la revue Mikkyô kenkyû 密教研究, organe de l'Université du Kôyasan. Quant à l'école Daigo, qui était tombée en décadence peu après sa fondation, la tradition en fut reprise à la fin du XIIIe siècle, avec des innovations empruntées à l'école Shin, par Raiyu 賴瑜, qui avait inauguré au Daidembôin 大傳法院 de Negoro 根來 (au sud du Kôyasan) le mouvement connu sous le nom de "Shingon réformé", Shingi-Shingon 新義眞言. Elle est cultivée de nos jours (sous le nom de Shingi-Shômyô 新義聲明) au Chishakuin 智積院 de Kyôto et au Hasedera 長谷寺 en Yamato, sièges respectifs des branches du "Shingon réformé "connues sous le nom de Chizan 智山派 et de Buzan 豐山派, ainsi que dans les temples qui en dépendent. La Psalmodie usitée dans cette école remonte, sous sa forme actuelle, à Raishô 賴正 dit Sennombô 專音房, qui la fixa à la fin du XVIIIe siècle et en compila un manuel (1682 ; éd. révisées 1683, 1685, 1711). Un nouveau manuel, très répandu aujourd'hui, a été publié en 1917 sous le titre de Shingi shômyô daiten 新義聲明大典.—*Secte Tendai.*—Dans la secte Tendai on fait remonter la tradition

du Bombai à Ennin 圓仁 (Jikaku Daishi 慈覺大師), qui étudia la récitation chantée auprès de dix maîtres chinois au cours de son voyage en Chine de 838 à 847 Gkss. XXIX. Dans son journal de route Ngjg. I, il décrit une cérémonie accomplie en 838 dans un monastère chinois ; on y récita plusieurs pièces de Bombai, notamment la stance qui commence par ces mots : "Inépuisable est le Formel du Tg." (cf. inf.). Ennin mentionne ailleurs plusieurs autres pièces encore chantées de nos jours au Japon (Ungabai 云何唄 ; Gobai 後唄 ; Sange 散華 ; hymne commençant par ces mots : "A lui qui réside dans le monde..." ; etc.—cf. inf.) ; il décrit aussi la façon de psalmodier des moines coréens, et note que le Bombai de Chine était analogue à celui du Japon. Ses descriptions concordent dans l'ensemble avec les procédés encore suivis au Japon ; c'est donc probablement sous son influence que se constitua le rituel des récitations sacrées dans le Tendai japonais. Après son retour, en 851, il exécuta dans le temple qu'il avait fondé au Hieizan une cérémonie comportant du Bombai, dite Injô nembutsu 引聲念佛, qu'il avait apprise en Chine, au Chikurinji (Tchou lin sseu) 竹林寺 du Godaisan (Wou t'ai chan) 五台山, où cette cérémonie avait été instituée par Hosshô (Fa tchao) 法照 (cf. sup.). D'autre part, c'est à lui que sont attribués les premiers Hymnes composés pour la Psalmodie en langue japonaise (Wasan 和讃, cf. inf.), notamment un "Hymne à la Relique", Shari sandan 舍利讃嘆, qui se transmit par ses disciples et successeurs. Après lui, les maîtres du Tendai qui se spécialisèrent dans le Bombai furent Enchin 圓珍 814-891, Sôô 相應 831-918, Jôzô 淨藏 891-964, Ryôgen 良源 (alias Jie 慈慧) 912-985 [auteur d'un texte de Bombai intitulé Daishinijûrokujôshiki 大師二十六條式], Genshin 源信 942-1017 [auteur de Rokudôkôshiki 六道講式, recueil de Bombai encore en usage de nos jours], Kakki 覺起, Ekû 懐空, Kansei 寛誓, et Ryônin 良忍 1072-1132 [cf. Gkss. XXIX]. Ce dernier donna un nouvel essor au Bombai dans la secte Tendai et en fixa définitivement la tradition ; c'est lui qui inventa le système de notation dit Meyasu-hakase 目安博士 (cf. inf.), ainsi que l'atteste un ms. de sa main, daté de 1131, que conserve le Yûzûdainembutsuji 融通大念佛寺 à Ôsaka [temple principal de la secte Yûzûnembutsu, secte dont le fondateur n'est autre que Ryônin] (fig. 42). Son école porte le nom d'Ôhara 大原, faubourg de Kyôto situé au pied du Hieizan, où Ryônin s'établit en 1094 et fonda en 1109 le Raikôin 來迎院 ; c'est en ce lieu, surnommé Gyosan 魚山 par allusion à la montagne où le prince chinois Sôshoku (Ts'ao Tche) avait entendu des voix surnaturelles, que se perpétua principalement l'étude de la Psalmodie dans la secte Tendai, aux temples Raikôin 來迎院 (fondé par Ryônin), Shôrinin 勝林院 (fondé par Jakugen 寂源 en 1013, un siècle avant l'époque de Ryônin), et Sanzenin 三千院 (transféré un peu plus tard du Hieizan à Ôhara).—Parmi les successeurs de Ryônin, on peut mentionner son disciple Kakan 家寛, qui enseigna le Bombai à l'empereur Goshirakawa 後白川 après son abdication en 1158, et eut pour élèves Chôkô 長公, fondateur d'une école de Bombai au Myôonin 妙音院, et Chishun 智俊, lui-même maître de Tanchi 堪智 dit Rennyûbô 蓮入坊 et de Jôshin 淨心 dit Renkaibô 蓮界坊. On doit à Tanchi (qui connaissait également la musique instrumentale) un catalogue des pièces de Shômyô et un ouvrage (ms.) intitulé Shômyôyôjinshû 聲明要心集, où il attribue au mode Ryo une origine chinoise, au mode Ritsu une origine japonaise et au mode Chûkyoku une origine indienne (sur ces trois modes usités dans le Bombai, cf. inf.). Un de ses élèves, Shûkai 宗快, compila le Gyosammokuroku 魚山目錄 (1235-1237), répertoire des pièces de Bombai usitées dans l'école d'Ôhara ; il y indiqua pour chaque pièce le système conventionnel de notation, la hauteur de l'initiale, le mode (Ryo 呂, Ritsu 律, etc.), le ton (Chôshi 調子) et la position de la voix (Kayô 甲樣 ou Otsuyô 乙樣). Son élève Kien 喜淵 dit Enjubô 圓珠房, auteur du Shômyôzuimonchû 聲明隨聞註 où il parle du Hennon 變音, c.-à-d. des pièces au cours desquelles on change de mode, alla s'installer au Kôyasan ; sa succession fut assurée à Ôhara par Kakuen 覺淵, puis par Keien 經淵. Ensuite l'école d'Ôhara tomba en décadence, mais vers le début du XVe siècle elle fut restaurée par un maître du Hieizan, Ryôyû 良雄, auteur du Shôsôkuketsuyôki 聲操口決要記, et jusqu'à nos jours Ôhara est resté le centre du Bombai dans la secte Tendai ; un des derniers résidents du Sanzenin fut le Rév. Taki Dônin 多紀道忍, éminent spécialiste auquel est due une large part de la documentation mise en œuvre dans le présent article.—Le Bombai de la secte Tendai (école d'Ôhara) a exercé une influence considérable sur les autres sectes bouddhiques du Japon. A Nara, les sectes *Hossô* et *Kegon* lui ont emprunté la notation dite Meyasu (cf. un ms. de Gyônen 凝然 [secte Kegon, 1240-1321] intitulé Ubaribai 優婆離唄, à la bibliothèque du Tôdaiji de Nara ; fig. 23), qu'elles ont quelque peu modifié depuis lors ; la notation actuellement usitée dans la secte Hossô est dite Fu-hakase 譜博士. Dans la secte *Jôdo*, les deux principaux centres de Bombai sont le Chionin 知恩院 de Kyôto et le Zôjôji 增上寺 de Tôkyô ; dans ce dernier temple la tradition du Bombai remonte à Ryûe 隆惠, un maître d'Ôhara qui y fut invité au milieu du XVIIe siècle.—Dans la secte *Shin* 眞宗, la branche du Nishi-Honganji (Ryûkokuha 龍谷派) adopta fort tardivement, vers 1830-1843, le Bombai du Tendai ; à cette époque deux maîtres d'Ôhara, Shûyû 秀雄 et Kakushû 覺秀, compilèrent à l'usage de cette branche un manuel en 2 vol. intitulé Ryûkokubaisaku 龍谷唄策,

qui en l'ère Meiji fut simplifié et refondu sous le titre de Bombaishû 梵唄集, en 3, 5 ou 7 vol. suivant les éditions ; la notation se rattache au système Meyasu. Dans la branche du Higashi-Honganji (Ôtaniha 大谷派), le Bombai se chante avec accompagnement instrumental et la notation, qui n'est pas bien ancienne, se rapproche de celles de la guitare (biwa 琵琶) et des chants du théâtre de marionnettes (jôruri 浄瑠璃). [Du reste ces dernières notations furent également inventées par des maîtres d'Ôhara, et de façon générale le Bombai joua un rôle capital dans le développement de la musique, surtout vocale, au Japon.]—Dans la secte *Zen*, le Bombai s'utilise surtout dans les cérémonies dites Kôshiki 講式 ; la technique est celle d'Ôhara, mais (particulièrement dans les branches Rinzai et Ôbaku) avec des modifications introduites directement de Chine.—La secte de *Nichiren* a également adopté le Bombai du Tendai ; les principaux centres où il est cultivé sont le temple de Minobu 身延 au pied du Mont Fuji et, à Kyôto, le Honryûji 本隆寺 et le Hongokuji 本國寺 ; dans ce dernier temple on conserve un système archaïque de notation d'Ôhara. —Enfin la secte *Yûzûnembutsu* 融通念佛宗, fondée vers l'an 1100 par Ryônin lui-même à Ôhara, n'a pas conservé le Bombai de l'école d'Ôhara ; elle utilise actuellement un manuel compilé par Shûen 宗淵 vers 1818-1830 et intitulé Daigenzan shômyôshû 大源山聲明集.—**Les textes psalmodiés.**—Les principaux textes qui se psalmodient selon les procédés du Bombai peuvent être classés en trois catégories : (I) Bonsan 梵讃, Hymnes sanscrits ; (II) Kansan 漢讃, Hymnes chinois ; (III) Wasan 和讃, Hymnes japonais.—(I) *Bonsan* 梵讃, Hymnes sk. transcrits en ch. Le Canon ch. en contient un bon nombre, tous transcrits à l'époque des Sô (Song), vers la fin du xe siècle, Tt. 1055, 1107, 1131, 1196, 1197, 1677, 1682, 1683, 1684, etc. Au Japon, le recueil de la secte Tendai intitulé Ôhara gyosan kemmitsu shômyôshû 大原魚山顯密聲明集 (titre abr. Rokkanjô 六卷帖) en donne la liste suivante : Shicchisan 七智讃 "Hymne aux quatre Connaissances" ; Dainichisan 大日讃 "Hymne à Vairocana" ; Bussan 佛讃 "Hymne au B." ; Hyakujisan 百字讃 "Hymne en cent lettres" ; Shotensan 諸天讃 "Hymne aux Dieux" ; Kikkeisan 吉慶讃 "Hymne au bienheureux" ; Shinryakusan 心略讃 "Hymne résumé" ; Fugensan 普賢讃 "Hymne à Samantabhadra" ; Amidasan 阿彌陀讃 "Hymne à Amida", etc. Pour la secte Shingon, le Gyosantaigaishû 魚山蠆芥集 ajoute Fudôsan 不動讃 "Hymne à Acala" ; Shiharamitsu 四波羅蜜 "les quatre Perfections" ; Kongôsatta 金剛薩埵 "l'Etre de Diamant", Kongôhô 金剛寶 "le Joyau de Diamant", Kongôgô 金剛業 "les Actes de Diamant", etc. Ces textes ne se psalmodient que dans les cérémonies Esotériques. On les répartit en Hymnes antérieurs (Zensan 前讃) et Hymnes postérieurs (Gosan 後讃), selon le moment auquel ils se chantent au cours des cérémonies, et aussi en Hymnes généraux (Sôsan 總讃) et Hymnes particuliers (Bessan 別讃), suivant qu'ils portent sur un ensemble de personnages ou de doctrines, ou sur un personnage déterminé. Le programme d'une cérémonie, dans la secte Shingon, comprendra p. ex. : (1) Hymnes antérieurs : (a) Hymnes généraux : Hymne aux quatre Connaissances et Hymne résumé ; (b) Hymne particulier : Hymne à Acala ; (2) Hymnes postérieurs : (a) Hymnes généraux : les mêmes que sup., mais en td. ch. ; (b) Hymne particulier : Hymne au B.—A titre de spécimen, nous citerons l'Hymne aux quatre Connaissances (Shichisan 四智讃 ; cf. fig. 42) ; texte sk. tc. Tt. 876 et Tt. 957 : Oṁ vajrasattvasaṁgrahâd vajraratnam anuttaram vajradharmagâyanaiḥ vajrakarmakaro bhava ; td. ch. T. 866 IV ad fin. ; sens : Oṁ ! Captés par l'Etre de Diamant, [nous obtenons] le Joyau de Diamant sans supérieur ! De par nos chants de Loi de Diamant, mets-toi à accomplir des Actes de Diamant !—(II) *Kansan* 漢讃, Hymnes traduits ou composés en ch. On en distingue quatre catégories, dites Shikahôyô 四箇法要 "les quatre parties essentielles de la Loi" : (1) Bai 唄 ou Bombai 梵唄 "la Psalmodie" proprement dite ; (2) Sange 散華 "l'éparpillement des fleurs" ; (3) *Bonnon 梵音 "la voix brahmique" ; (4) *Shakujô 錫杖 "le Sistre". Les Kansan se chantent dans toutes sortes de cérémonies, Esotériques aussi bien qu'Exotériques.—(1) Bai 唄 ou Bombai 梵唄, ou encore Sanju 讃頌. Les Hymnes appelés Bombai (au sens étroit) se divisent en trois catégories, dites respectivement antérieure, moyenne et postérieure ; ils se chantent toujours dans le même ordre : (a) Hymne antérieur (Shobai 初唄, Bombai proprement dit) : dans les cérémonies Exotériques c'est le Nyoraibai 如來唄 [cf. fig. 47], stance extraite du Śrîmâlâsûtra T. 353, dont le sens est : Le merveilleux Corps de Formel du Tathâgata est sans égal au monde ; il est incomparable, inconcevable ; c'est pourquoi nous lui rendons hommage ! Dans les cérémonies Esotériques on emploie le Ungabai 云何唄, stance tirée du Nirvâṇasûtra T. 374 III : Comment a-t-il obtenu la longévité et un corps de Diamant infrangible ? Et par quel Facteur a-t-il acquis une force irrésistible ? (b) Hymne moyen (Chûbai 中唄) : pour toutes les cérémonies c'est une stance du Śrîmâlâsûtra qui fait suite au Nyoraibai sup. ; le sens en est : Le Formel du Tathâgata est inépuisable, et il en est de même de sa Sapience ; toutes ses Essences sont permanentes ; c'est pourquoi nous lui rendons hommage ! (c) Hymne postérieur (Gobai 後唄), stance extraite de T. 638 I : A lui qui réside dans le Monde comme dans l'Espace, pareil à un lotus qui ne toucherait pas l'eau, à lui dont la pureté d'Esprit surpasse tout, au Saint suprême, révérence et hommage !—Toutes ces stances se psalmodiaient déjà en Chine à l'époque des Tô (T'ang) ; cf. sup.

—(2) Sange 散華 "l'éparpillement des fleurs". Stances psalmodiées par les officiants pendant qu'ils éparpillent des pétales de fleurs, soit réels (pétales de lotus ou de chrysanthèmes, ou encore feuilles de badiane), soit de papier colorié. Comme on l'a vu plus haut, cette cérémonie était bien connue en Chine à l'époque des Tô (T'ang). Elle se fonde sur des textes canoniques comme le suivant, extrait de la Prajñâpâramitâ en 25.000 stances T. 223 [dont toute une section, k. VIII (277-279), est intitulée Sange] : "Les hommes ou les femmes excellents qui éparpillent dans l'air ne fût-ce que [les pétales d']une seule fleur, en pensant au B., seront délivrés de la Douleur et obtiendront une Félicité inépuisable,"—ou encore sur ce passage du Sukhâvatîvyûha T. 360 II (272 b) : "Ils font Vœu de naître en ce royaume [d'Amida] par la Déflexion des Mérites qui consistent à suspendre des étoffes, à allumer des lampes, à éparpiller des fleurs ou à brûler de l'encens." La première et la troisième des trois stances qui constituent le texte du Sange sont toujours les mêmes ; la seconde varie suivant le B. auquel est consacrée la cérémonie : Śâkyamuni, Amida, Vairocana, Bhaiṣajyaguru, etc. 1e stance [cf. fig. 56, et la transcription p. 111] : Nous voulons, sur la Terrasse d'Eveil, faire offrande au B. de fleurs odorantes ! 2e stance (pour Śâkyamuni) : A celui qui n'a pas d'égal dans les dix directions, ni chez les dieux ni chez les hommes, ni en ce monde dans les cellules des Erudits, ni dans les palais stellaires ni dans les cieux ; au Mâle, au Taureau, au grand Moine, sans pareil sur la terre entière, sur les monts et dans les forêts ! 3e stance : Puisse ce Mérite [que nous sommes en train d'acquérir] profiter à tous ! Puissions-nous tous, nous et les Etres, accomplir la Voie de B. ! Au B. cette offrande de fleurs odorantes !—(3) *Bonnon 梵音 "la voix brahmique". Ce sont les stances suivantes, extraites de l'Avataṁsakasûtra T. 279 : Les plus belles fleurs des dix directions, nous les avons éparpillées dans les dix directions, en offrande au vénérable Śâkya et à tous les Tg. ! Des fleurs de lotus précieuses, supramondaines, innombrables, ayant toutes de merveilleuses couleurs, nous les avons offertes aux Sûtra du G.V. et à tous les Bs. !—(4) *Shakujô 錫杖 "le Sistre". Longues stances divisées en neuf (ou trois) sections ; à la fin de chaque section, les officiants agitent le Sistre en mesure pour en faire sonner les anneaux métalliques. Le début des stances est tiré de l'Avataṁsakasûtra T. 279 XIV ; le reste paraît dû à un auteur ch. ou jap. inconnu. Voici la td. des trois premières sections : (a) Le Sistre en main, nous souhaitons que les Etres instituent de grandes assemblées d'aumône, afin de révéler la Voie conforme à la Réalité et de rendre hommage aux trois Joyaux (bis) ! (b) D'un Esprit pur, rendons hommage aux trois Joyaux ! Produisant un Esprit pur, rendons hommage aux trois Joyaux ! Puissions-nous rendre hommage aux trois Joyaux, avec un Esprit pur ! (c) Les Bs. des trois temps, sistre en main, rendirent hommage aux trois Joyaux ; c'est pourquoi, prosternés, nous leur rendons hommage aussi !—(III) *Wasan* 和讃, Hymnes en langue japonaise. On en distingue trois genres : (1) les Wasan proprement dits, qui sont en vers ; (2) les Kyôke 教化 "prédications", soit en vers plus ou moins libres soit en prose ; (3) les Kunkada 訓伽陀 "stances (chinoises) lues à la japonaise". A l'époque de Heian, le Wasan fut surtout cultivé dans la secte Tendai, plus particulièrement par les maîtres de la branche Sammon 三門派 (p. ex. Genshin 源信) qui furent les précurseurs de la secte Jôdo .C'est dans cette dernière secte qu'à l'époque de Kamakura le Wasan trouva ses plus célèbres poètes, notamment Shinran 親鸞 (1173-1262), le grand réformateur qui fonda la secte Shin 眞宗, et Ippen 一遍 (1239-1289), fondateur de la secte Ji 時宗. Les Hymnes de Shinran (dont l'authenticité n'est du reste pas toujours certaine) sont restés jusqu'à nos jours populaires entre tous.—Voici des spécimens de chacun des genres de Wasan :—(1) Wasan proprement dit : Sharisan 舎利讃 de Ennin (Jikaku Daishi, secte Tendai), psalmodié pour la première fois en 860 ; c'est le plus ancien Wasan connu. Nous n'en citerons que le début : 佛ノ御舎利ハ. 遇フコト難シヤ. 敬フコト難シヤ. 一度モ遇ヒテ. 誠心ニ禮メバ. 悪趣ヲゾ離ルルヤ. 淨土ニゾ早ク生ルルヤ . . . Tc. Hotoke no o-shari wa, ô koto katashi ya, uyamô koto katashi ya ; hitotabi mo aite, magokoro ni orogameba, akushu wo zo hanaruru ya, jôdo ni zo hayaku umaruru ya . . .—Td. Hymne aux Reliques. Il est difficile de rencontrer des Reliques du B., difficile de les vénérer. Mais si l'on en rencontre, ne fût-ce qu'une fois, et qu'on les adore d'un cœur sincère, on quittera les Destinations mauvaises et l'on renaîtra bientôt en Terre-pure, etc.—(2) Kyôke de Kakuban 覺鑁 (1095-1143, secte Shingon) : 龍女ハ佛ニナリニケリ. ナドカ我等モナラザラム. 五障ノ雲コソアツクトモ. 如來月輪カクサレヌ. モノコソアリケレ.—Tc. Ryûnyo wa hotoke ni nari ni keri, nado ka warera mo narazaramu ? Goshô no kumo koso atsukutomo, nyorai gachirin kakusarenu, mono koso arikere.—Td. La fille du Dragon [Sâgara] est bien devenue B. ; pourquoi donc ne le deviendrions-nous pas aussi ? Epais sont les nuages des cinq Obstructions ; mais le disque de la Lune du Tg. n'en est point obscurci.—(3) Kunkada (de tradition au Hôryûji 法隆寺) : 極樂淨土ノ東門ハ. 難波ノ海ニゾムカヘタル. 轉法輪所ノ西門ニ. 念佛スル人マ井レタテ. 雪ツキ氷解クル日. 鷄鳥ヲトモナツテ法音ヲ傳ヘ. 月殘リ露結ブ朝. 籬花ヲ折リテ佛界ニ供ス.—Tc. Gokuraku jôdo no tômon wa, Naniwa no umi nizo mukaetaru ; tembôrinjo no seimon ni, nembutsu suru hito mairetate. Yuki tsuki kôri tokuru hi, keichô wo tomo natte hôon wo tsutae ; tsukinokori tsuyu

musubu ashita, rika wo otte bukkai ni gusu.—Td. La porte orientale du Paradis fait face à la mer de Naniwa [Ôsaka] ; à la porte occidentale de la salle de prédication se rendent les fidèles pratiquant le *Nembutsu. Aux jours où fond la neige et où la glace se dissout, même par le chant des coqs se transmettent des sons de Loi ; aux matins où sous les derniers rayons de la lune se forme la rosée, on cueille les fleurs des haies pour en faire offrande aux Terrains de B.—En dehors des textes précités, on en psalmodie encore d'autres variétés dans les cérémonies des différentes sectes et écoles : Sûtra, Formules, prières, etc. ; il est impossible d'entrer ici dans le détail de toute cette littérature.—**Théorie musicale.**—La théorie musicale du Bombai est entièrement dérivée de celle de la musique chinoise classique, et n'a aucun rapport avec celle de l'Inde. On sait que sous les Six Dynasties et les Tô (T'ang) la musique chinoise a subi de fortes influences occidentales, et principalement sérindiennes. C'est par ces influences que devront sans doute s'expliquer les quelques analogies qui pourront être constatées entre la Psalmodie des bouddhistes de civilisation chinoise et celle qui est usitée dans les autres Eglises bouddhiques, ou même dans les Eglises chrétiennes ; du reste ces analogies ne semblent porter que sur certains procédés de la technique vocale, et sur l'allure générale du chant. De toute façon, au Japon, le chant bouddhique est adapté au système musical chinois, et les théories sur lesquelles il repose ne sont que des théories chinoises plus ou moins modifiées ou dégénérées. Ces théories se sont mieux conservées dans la musique classique dite "Musique Noble" (Gagaku 雅樂), c.-à-d. dans le musique de cour dont un des genres est le *Bugaku (q.v.). Avant d'aborder les principes du Bombai, on exposera donc sommairement la théorie classique de la Musique Noble.—La hauteur absolue des notes est fixée d'après une échelle chromatique de douze degrés (Jûniritsu 十二律), comme dans la musique chinoise ; mais la nomenclature des degrés est toute différente au Japon, probablement par suite de confusions japonaises entre les noms chinois des degrés et ceux des "systèmes" (Chôshi 調子). Cette échelle n'est pas tempérée ; au Japon comme en Chine, les théoriciens ont connu de haute date le tempérament, mais il n'a jamais été appliqué en pratique ; les notes de la gamme européenne tempérée, qui sont indiquées ci-dessous, ne correspondent donc qu'approximativement aux notes japonaises. Pour la hauteur exacte de ces dernières, calculée par un savant anglais en 1873 d'après des diapasons conservés aujourd'hui au Conservatoire de Tôkyô, cf. Tanabe, Principes, p. 363 sq.

Les douze degrés (Jûniritsu 十二律).

	Noms japonais.	Notes japonaises.	Noms chinois.
1	Ichikotsu 壹越		Kôshô 黃鐘
2	Tangin 斷金 (ou ~唫)		Tairyo 大呂
3	Hyôjô 平調		Taisô 太簇
4	Shôsetsu 勝絶		Kyôshô 夾鐘
5	Shimomu 下無		Kosen 姑洗
6	Sôjô 雙調		Chûryo 仲呂
7	Fushô 鳧鐘		Suihin 蕤賓
8	Ôshiki 黃鐘		Rinshô 林鐘
9	Rankei 鸞鏡		Isoku 夷則
10	Banshiki 盤涉		Nanryo 南呂
11	Shinsen 神仙		Bueki 無射
12	Kamimu 上無		Ôshô 應鐘

La gamme mélodique ou diatonique (kin 均, onkai 音階), au Japon comme en Chine, est à cinq tons (on 音, shô 聲), ou à sept tons si l'on introduit deux demi-tons supplémentaires soit par augmentation (ei 嬰, abr. 妥, ou yô 揚, abr. 扌, dièze) soit par diminution (hen 變, abr. 反, bémol). Les cinq tons peuvent être assimilés à ce que nous appelons degrés de prime, de seconde, de tierce [ou quarte], de quinte et de sixte. Ils portent les noms suivants :
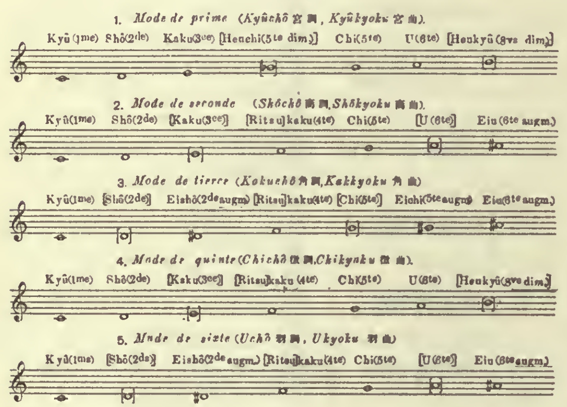
Prime : Kyû 宮 (abr. ㇷ).
Seconde : Shô 商 (abr. 六).
Tierce [ou quarte] : Kaku 角 (abr. コ).
Quinte : Chi 徵 (abr. 山).
Sixte : U 羽 (abr. ヨ).

Chacun des degrés de la gamme pentatonique peut être pris comme fondamentale d'une échelle. On obtient ainsi cinq modes, ou échelles de cinq (ou sept) tons séparés par des intervalles dont la disposition varie comme suit :

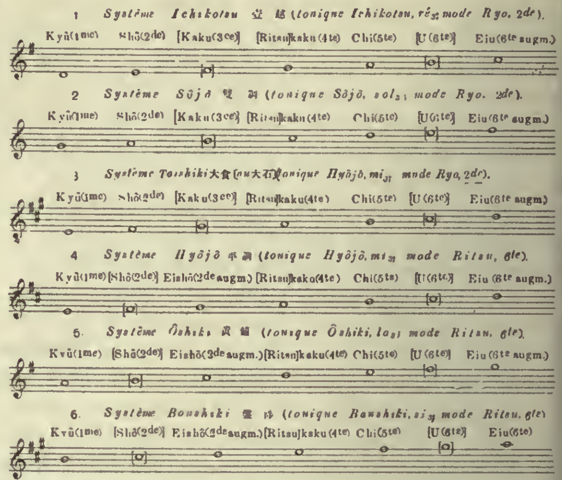
Mode de prime : 1me–2de–3^ce–5te–6te.
Mode de seconde : 2de–3^ce–5te–6te–8^ve.

Mode de tierce : $3^{ce}-5^{te}-6^{te}-8^{ve}-9^{me}$.
Mode de quarte : $5^{te}-6^{te}-8^{ve}-9^{me}-10^{me}$.
Mode de sixte : $6^{te}-8^{ve}-9^{me}-10^{me}-12^{me}$.

En ramenant ces cinq modes, par exemple, à la note Shinsen (do_3) prise comme fondamentale ou tonique de cinq gammes, on obtiendra le tableau suivant [les notes entre crochets sont les deux tons supplémentaires de la gamme heptatonique] :



Dans la Musique Noble du Japon, les seul modes usités sont, en théorie, les modes de prime et de sixte ; mais en pratique le mode de prime, qui est celui de la "musique exacte" (shôgaku 正樂, conforme aux normes théoriques), est remplacé par celui de seconde (Tanabe, Cours, p. 268 ; Iba, Traité, p. 71). Le mode de seconde est dénommé "échelle de Ryo", Ryosen 呂旋, et le mode de sixte "échelle de Ritsu", Ritsusen 律旋 ; aussi la quarte, qui est la caractéristique essentielle du mode Ritsu auquel la tierce manque, est-elle désignée par le terme Ritsukaku 律角 "tierce de Ritsu".—Dans le tableau ci-dessus on a donné comme exemples, pour la commodité du lecteur occidental, les cinq modes de la gamme de do_3, note qui est en dehors de l'échelle chromatique sino-japonaise. Mais chacun des douze degrés de cette échelle peut devenir la tonique d'une gamme, et chacune de ces douze gammes comporte cinq modes, suivant que la fondamentale est prise comme prime, comme seconde, comme tierce, comme quinte ou comme sixte. On aboutit donc à un total théorique de 60 "systèmes" (Chôshi 調子), c.-à-d. de 60 échelles mélodiques différant à la fois par la hauteur absolue de leur initiale et par la disposition de leurs intervalles. En pratique, dans la Musique Noble du Japon, on n'utilise que six de ces "systèmes", dont chacun porte un nom. Dans les trois premiers, les intervalles sont ceux du mode de seconde (Ryo) ; dans les trois derniers, du mode de sixte (Ritsu)



Telle est en résumé la théorie classique de la musique japonaise. Dans la Psalmodie bouddhique, on retrouve des modes de Ryo et de Ritsu, avec l'addition d un troisième mode dit Chûkyoku 中曲 "mode moyen" (auquel Tanchi attribuait, mais sans aucun fondement, une origine hindoue, cf. sup.). Toutefois dans le Bombai les termes Ryo et Ritsu ne désignent pas les mêmes modes que dans la Musique Noble ; et d'autre part ces modes diffèrent dans les sectes Shingon et Tendai

Les trois modes de la secte Shingon

Ryo : mode de prime (heptatonique).
Ritsu : mode de sixte (heptatonique).
Chûkyokyu : mode de tierce (heptatonique).

Les trois modes de la secte Tendai.

Ryo : mode de prime (heptatonique).
Ritsu : mode de seconde (pentatonique).
Chûkyoku : mode de sixte (heptatonique).

En outre certaines pièces sont composées dans le mode dit Hennon 變音 "tonalité changeante", qui n'est qu'une combinaison des autres c.-à-d. qu'au cours même de ces pièces on passe de l'un à l'autre des trois modes indiqués ci-dessus.—Les musiciens bouddhistes assignent aux modes Ryo et Ritsu certaines caractéristiques d'ordre subjectif qui rappellent en quelque sorte celles que notre sensibilité attribue aux modes majeur et mineur (majeur gai, mineur triste, etc.). Ryo reçoit les épithètes de "in 陰, féminin, rude, exotérique, léger, superficiel" ; on l'assimile à la prédication de Vairocana dans le Plan de Matrice. Ritsu est "yô 陽, mâle, doux, ésotérique, lourd, profond", comme la prédication de Vairocana dans le Plan de Diamant. Mais à vrai dire ces caractéristiques sont loin de correspondre, dans la pensée de ceux qui les formulent, aux deux modes considérés comme de simples échelles tonales ; il semble

que la tonalité proprement dite soit souvent, parfois même entièrement perdue de vue, et jusqu'au récent renouveau des études de Bombai, c'était par certains procédés de la technique vocale que se définissaient plutôt les deux (ou trois) modes. On aboutissait ainsi à des formules comme la suivante : "Ryo se chante en faisant sortir la voix vers l'extérieur, Ritsu en la faisant entrer vers l'intérieur ; dans le mode Chûkyoku on utilise l'un et l'autre de ces procédés, de même que certaines pièces de flûte se jouent à la fois en aspirant et en expirant." Cette définition s'éclaire par d'autres épithètes appliquées aux deux modes principaux : Ryo se chante "en avant, en surface" (omote 表), Ritsu "en arrière" (ura 裏). Il semble que de façon générale, en Ryo, le chant soit plus lent, plus uni, plus coulant, plus riche en longues notes tremblées ou glissées, tandis que Ritsu est plus rapide, plus rythmé, avec des intervalles mieux marqués ; quant à la position de la voix, elle reste en principe normale dans l'un comme dans l'autre mode, et même en Ritsu, la voix "en arrière' n'est pas (sauf exceptions) une voix de tête. Du reste les procédés techniques qui distinguent les modes sont fixés par des règles précises relatives aux ornements ou groupes mélodiques que nous appellerons "formules vocales" (Kyokusetsu 曲節, cf. inf.). Certaines de ces formules vocales sont particulières à l'un ou à l'autre des trois modes. Ainsi dans le Tendai, la formule dite Asa-ori "descente légère" est propre au Ryo, le Kada-ori "descente de Gâthâ" au Chûkyoku ; l'Atari "son qui frappe juste" ne s'emploie que dans le Ritsu et le Chûkyoku, le Moro-ori "descente faible" dans le Ryo et le Ritsu seuls, etc. D'autres sont communes aux trois modes, mais s'exécutent différemment selon le mode ; tel est le cas du son "tremblé", Yuri, la plus fréquemment usitée de toutes ces formules : le Yuri du Ryo, dit "grand Yuri", Ô-yuri, se chante tout autrement que celui du Ritsu et du Chûkyoku, dit "petit Yuri", Ko-yuri (cf. inf.). La secte Shingon institue des règles analogues, mais qui sont loin d'être exactement les mêmes. D'autre part, certaines de ces formules vocales s'attachent à des degrés déterminés de la gamme, et ces degrés varient suivant le mode ; ainsi pour le Tendai le Yuri, dans les modes Ryo et Chûkyoku, se chante sur les degrés de 1me et de 5te, tandis que dans le mode Ritsu il ne se chante que sur celui de 5te (et occasionnellement de 2de) ; le Sugu, "tout droit", est propre aux degrés de 3ce et de 4te dans le Ryo et le Chûkyoku, mais en Ritsu il peut aussi se chanter sur le degré de 1me, etc. Enfin les modes sont répartis en deux "genres", genre A et genre B (Kayô 甲様, Otsuyô 乙様), suivant que la note dominante (au sens du plain-chant, c.-à-d. la note qui figure le plus souvent dans une pièce) est la 1me (tonique) ou la 5te (dominante au sens moderne). Telles sont quelques-unes des particularités fort complexes qui caractérisent un mode dans la Psalmodie bouddhique.—Quant aux "systèmes" (Chôshi 調子), ce terme en désigne pas dans le Bombai, comme dans la Musique Noble, des échelles définies à la fois par leur hauteur absolue et par leur mode. Un Chôshi bouddhique est uniquement défini par la hauteur absolue de sa fondamentale ; c'est ce que nous appelons un ton, et pour chaque pièce le mode (Ryo, Ritsu, etc.) est toujours indiqué à part, quel que soit le Chôshi. Aussi ces systèmes portent-ils simplement le nom de leur fondamentale : le système d'Ôshiki, Ôshikichô 黃鐘調, est celui qui a pour fondamentale ou tonique la note Ôshiki, la_3 ; c'est le ton de la, la gamme de la, et en principe cette gamme peut être disposée selon les intervalles de n'importe lequel des trois modes, Ryo, Ritsu ou Chûkyoku. Toutefois dans la pratique on n'utilise dans la secte Shingon que cinq de ces gammes, deux en Ryo, deux en Ritsu, une en Chûkyoku, et onze dans la secte Tendai, trois en Ryo, quatre en Ritsu, et quatre en Chûkyoku.

LES CINQ SYSTÈMES DE LA SECTE SHINGON.

1 *Système Ichikotsu* 壹越, *mode Ryo (ton de ré$_3$, mode de 1me)*

Kyû(1me) Shô(2de) Kaku(3ce) [Henchi(5te dim.)] Chi(5te) U(6te) [Henkyû(8ve dim.)]

2 *Système Sôjô* 雙調, *mode Ryo (ton de sol$_3$ mode de 1me).*

Kyû(1me) Shô(2de) Kaku(3ce) [Henchi(5te dim.)] Chi(5te) U(6te) [Henkyû(8ve dim.)]

3. *Système Hyôjô* 平調, *mode Ritsu (ton de mi$_3$, mode de 6te).*

Kyû(1me) [Shô(2de)] Eishô(2de augm.) [Ritsu]kaku(4te) Chi(5te) [U(6te)] Eiu(6te augm.)

4. *Système Banshiki* 盤渉, *mode Ritsu (ton de si$_3$, mode de 6te).*

Kyû(1me) [Shô(2de)] Eishô(2de augm.) [Ritsu]kaku(4te) Chi(5te) [U(6te)] Eiu(6te augm.)

5. *Système Ôshiki* 黃鐘, *mode Chûkyoku (ton de la$_3$, mode de 3ce)*

Kyû(1me) [Shô(2de)] Eishô(2de augm.) [Ritsu]kaku(4te) [Chi(5te)] Eichi(5te augm.) Eiu(6te augm.)

LES ONZE SYSTÈMES DE LA SECTE TENDAI

1. *Système Hyôjô* 平調, *mode Ryo (ton de mi$_3$, mode de 1me).*

2. *Système Sôjô* 雙調, *mode Ryo (ton de sol$_3$, mode de 1me).*

3 *Système Ôshiki* 黃鐘, *mode Ryo (ton de la$_3$, mode de 1me).*

4. *Système Hyôjô* 平調, *mode Ritsu (ton de mi$_3$, mode de 2de).*

5. *Système Shimomu* 下無, *mode Ritsu (ton de fa dièse$_3$, mode de 2de).*

5. *Système Sôjô* 雙調, *mode Ritsu (ton de sol$_3$, mode de 2de).*

7. *Système Banshiki* 盤渉, *mode Ritsu (ton de si$_3$, mode de 2de)*

8. *Système Ichikotsu* 壹越, *mode Chûkyoku (ton de ré$_3$, mode de 6te).*



Technique vocale.—Il a été question ci-dessus des "formules vocales" qui relient entre elles les notes essentielles du chant et donnent à la Psalmodie son dessin et sa couleur caractéristiques. Ces formules reçoivent en japonais les noms de Setsu 節 "sections" ou de Kyokusetsu 曲節 "sections mélodiques." Il est difficile de définir, et surtout de transcrire en notation occidentale, ces formules vocales qui ne sont pas à proprement parler des traits ou ornements mélodiques, puisque l'une d'elle est la note chantée "tout droit" (Sugu), ni des "phrases" puisque certaines consistent en des interruptions de la voix ou du souffle, en des façons spéciales de poser la voix, de l'émettre, de la couper, etc. On remarquera toutefois que les termes Setsu et Kyokusetsu s'emploient généralement au sens de "mélodie, air". Ces formules sont très nombreuses et, comme on l'a vu plus haut, varient selon le mode, la secte, l'école, le maître, le chanteur. On se bornera ici à en nommer et à en décrire quelques-unes.

Les principales formules vocales de la Psalmodie (Kyokusetsu 曲節).

Yuri ユリ (ou 由里, ou en abr. ユ, 由).

Son "tremblé" (de yuru 搖る "faire trembler, balancer"). C'est la formule la plus fréquente de toutes ; la note sur laquelle s'exécute le Yuri dans une pièce donnée, prime ou quinte, détermine le "genre" du mode de cette pièce (genre de tonique, Kayô 甲様, ou genre de dominante, Otsuyô 乙様 ; cf. sup.). Dans la secte Shingon, le Yuri du Ryo, dit "grand Yuri", Ô-yuri 大由 (オホユ), peut se transcrire comme suit :



Cette transcription est du reste très approximative et le "grand Yuri" paraît s'exécuter souvent comme un simple trille d'une note ou d'une demi-note environ, soit haute soit basse, précédé d'une tenue plus ou moins longue. Le Yuri du Ritsu, ou "petit Yuri", Ko-yuri 小由 (コユ), est un tremblé plus long et de plus en plus rapide, qui semble s'accompagner généralement d'une montée de la voix :



D'autres variétés du Yuri sont le Yuri-age 由上 "tremblé avec montée", le Yuri-ori 由下 "tremblé avec descente", le Fuji-yuri 藤由 "tremblé en forme de grappe de glycine", qui commence par des intervalles plus lents et plus étendus pour finir par des "tremblements" plus rapides et de plus en plus légers, etc. Le Yuri entre aussi dans des formules plus complexes comme le Yuri-kake-kiru ユリカケキル "tremblé-suspendu-coupé" qui peut se rendre ainsi (cette formule est propre au mode Ryo du Shingon) :

Dans cette formule le silence qui suit le début du Kake indique une "coupure de la voix mais non du souffle" (setsuonfusessoku 切音不切息), celui qui suit la fin du Kake est une "coupure", Kiri キリ, proprement dite du souffle. Le crescendo qui marque la montée à la 2de du Kake, sur laquelle la voix s'arrête en appuyant, est une "poussée" de la voix (osu 押す, オス), et l'arrêt appuyé est dit "voix de fond" (negoe 根音).

Sori ソリ (abr. ソ).

Son "courbe" (de soru 反る "recourber"). Cette formule, qui dans le Shingon est propre au mode Ritsu (pour le Tendai, cf. sup.), est une montée glissée de la voix (comme on recourbe un arc).

Sugu スグ (abr. ス).

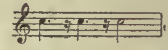
Son "tout droit" et assez court, sans aucune particularité ; ce terme s'emploie notamment pour marquer que la note dominante ne doit, par exception, pas être "tremblée".

Uchitsuke 打付 (ou ukegoe 受音).

Son "transmis en battant" (uchitsuke 打付), par lequel on "reçoit" (ukeru 受る) la voix d'une syllabe à l'autre, c.-à-d. qu'on commence à prononcer une syllabe avant de couper l'émission de voix qui a servi à chanter la syllabe précédente.

Modori モドリ.

Son "qui revient" (de modoru 戻る "revenir, retourner"). En Ryo c'est la même note répétée trois fois, avec deux coupures de la voix (mais non du souffle : coups de glotte) :



En Ritsu, c'est une montée à la seconde avec les mêmes coupures :



Cette formule devient l'Iro-modori "Modori coloré" lorsqu'entre les deux coups de glotte s'intercale un double trille dit Iro 色 (イロ) :



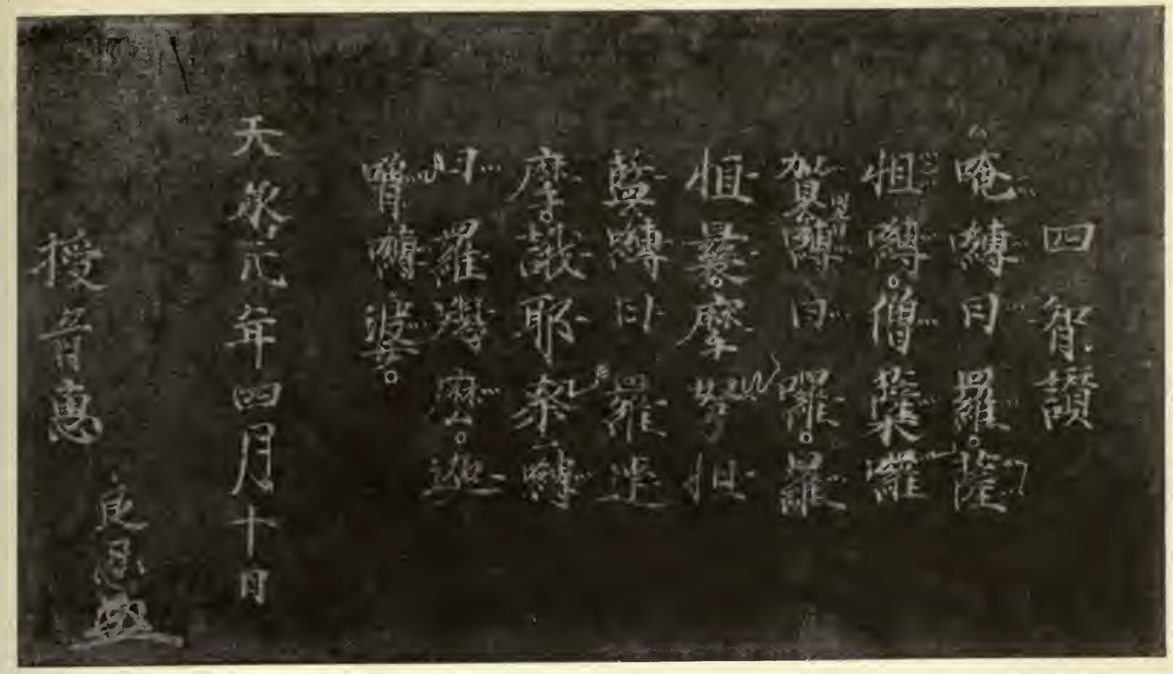
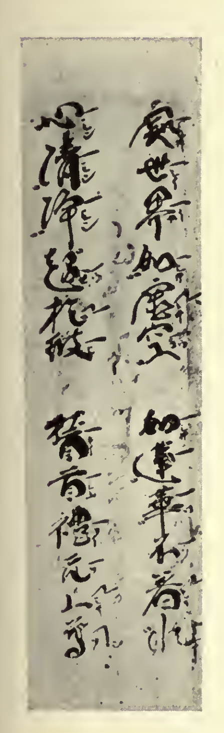


FIG. 42. HYMNE AUX QUATRE CONNAISSANCES.
Notation Meyasu. Manuscrit de Ryônin (1131).
Yuzûdainembutsuji, Ôsaka.



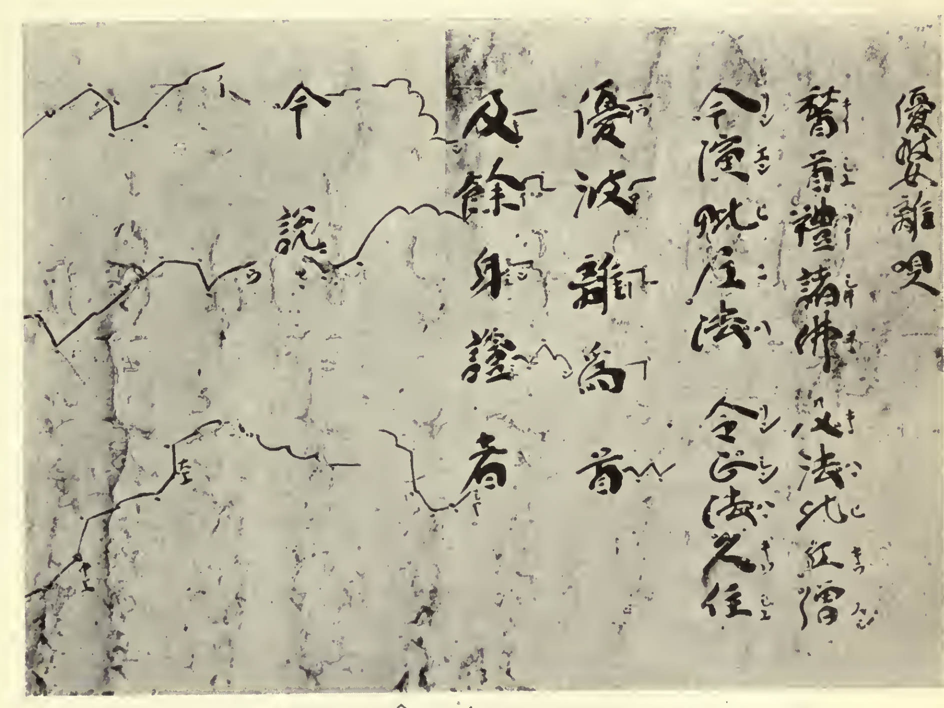


FIG. 43. PSALMODIE D'UPÂLI (DÉBUT ET FIN).
Notation Meyasu. Manuscrit attribué à Gyônen (1240-1321).
Bibliothèque du Tôdaiji, Nara.

Furi フリ.

Son "secoué" (de furu 振る "secouer, branler"). C'est un tremblé suivi d'une descente d'un ton ou d'un demi-ton environ, puis d'un retour au ton originel.

Suteru ステル.

"Lâcher" la voix, la laisser tomber jusqu'à extinction, comme dans un "Ah !..." de consternation.

Hana ni ireru 鼻入.

Voix nasale.

En dehors de ces formules vocales, dont les quelques indications qui précèdent ne peuvent donner qu'une idée incomplète et inexacte, la technique du Bombai paraît tenir compte dans une certaine mesure, pour la Psalmodie des textes rédigés ou transcrits en chinois, des *quatre tons* de la langue chinoise (shishô 四聲). Ces tons, qui se sont du reste transmis au Japon de façon fort incorrecte et pour la plupart des mots auxquels ils sont affectés ne correspondent pas aux tons chinois réels, sont décrits comme suit dans la secte Shingon : (1) le ton égal (hyôjô 平聲) est plat et relativement bas, les mots qui en sont affectés se chantent sur les degrés de 1me, de 2de, de 3^{ce} (ou 4te), etc. ; (2) le ton montant (shôjô 上聲) est plus haut et plus bref, il se chante sur les degrés de 5te ou de 6te ; (3) le ton partant (kyoshô 去聲) est caractérisé par une longue montée de la voix, de la 4te à la 5te ou de la 5te à la 6te, etc. ; (4) quant au ton entrant (nisshô 入聲), propre aux mots à finale consonantique, il est bref et forcé, et se chante avec une descente de 6te à 5te ou de 5te à 4te, etc. Les tons sont aussi mis en rapport avec les formules vocales, et une formule montante comme le Sori portera plutôt sur un mot affecté du ton partant, ou bien encore le ton d'un mot sera modifié en raison de la formule vocale ou du degré que la notation musicale indique pour ce mot, etc. Il y a en outre des règles compliquées fixant les modifications que peuvent recevoir plusieurs tons qui se succèdent ; de plus, les tons varient suivant la prononciation, Kañon 漢音 ou Goon 呉音 ; certains tons (l'égal et le montant) sont même affectés aux syllabes du Kana japonais, etc. Toutefois ces règles s'appliquent surtout à la lecture des textes à haute voix (shôyomi 聲讀), qui n'est pas de la Psalmodie proprement dite, ou encore à une variété de la Psalmodie dite Kôshiki 講式, récitation de prières, de déclarations, etc. ; dans les plus anciens manuscrits de Kôshiki, de petits cercles marquant les quatre tons aux quatre coins des caractères (et doublés pour marquer les consonnes initiales sonores) tiennent lieu de notation musicale. Une longue pratique serait nécessaire pour saisir exactement et analyser tous ces procédés techniques que les documents écrits laissent à peine deviner.

—Il en est de même du *rythme* et de la *mesure* (que la notation du Bombai néglige totalement). Dans la secte Tendai, on distingue du point de vue du rythme quatre catégories de mélodies : (1) Jokyoku 序曲, mélodies à rythme irrégulier (les plus nombreuses) ; (2) Teikyoku 定曲, mélodies à rythme fixe (divisées en mesures régulières) ; (3) Gukyoku 俱曲, combinaison des deux premières catégories ; (4) Hakyoku 破曲, mélodies qui n'appartiennent ni à la première ni à la seconde catégorie, c.-à-d. à rythme tout à fait libre et changeant. Par "mesure", ma 間, il semble qu'on entende une émission de voix ; dans les mélodies à rythme fixe, ces mesures peuvent être soit à deux temps (raku-byôshi 樂拍子), soit à trois temps (hongyoku-byôshi 本曲拍子) ; les temps sont désignés par le terme hyô 拍 "claquer, battre", et il y a différentes façons de battre les mesures soit binaires, soit ternaires, en en subdivisant ou en en multipliant les temps ; ces temps sont dit hyôshi 拍子, terme qui désigne au propre des claquettes de bois. Dans quelques manuscrits de la secte Shingon, on trouve encore d'autres indications d'ordre rythmique, mais la terminologie en est fort obscure. En

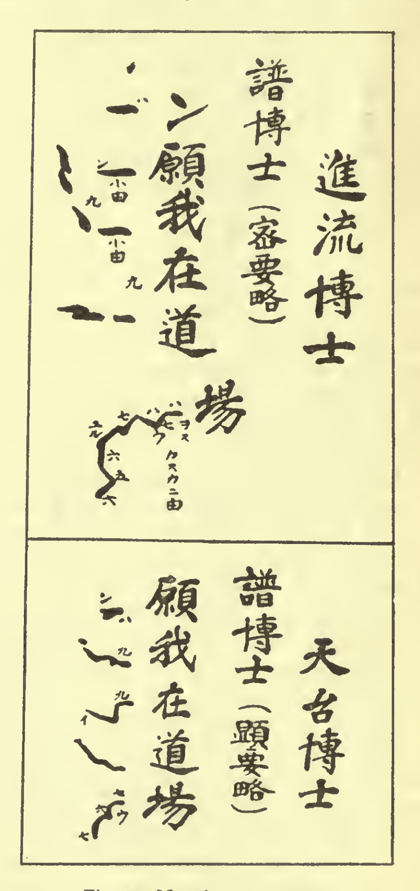


Fig. 44. Notation Fu-hakase.
Secte Shingon (école Shin) et secte Tendai (école d'Ôhara).
Les chiffres se rapportent aux trous de la flûte.

fait, la théorie du rythme semble mal établie dans le Bombai, et c'est par l'imitation orale que les chanteurs apprennent à rythmer les pièces.—Il faut remarquer enfin que le chant est toujours à l'unisson ; la Psalmodie bouddhique ignore la polyphonie.—**Notation.**—Le Bombai dispose de différentes notations musicales qui s'écrivent soit à gauche, soit (moins souvent) à droite des caractères du texte chanté, et peuvent se répartir en deux catégories : (1) notation des degrés de la gamme constituant les notes essentielles, et (2) notation neumatique des formules vocales qui relient ces notes entre elles. Il semble qu'à l'origine on n'ait guère distingué entre ces deux catégories ; dans le système de notation dit "ancien", Ko-kahase 古博士, celui des manuscrits de l'époque de Nara (p. ex. le fragment appartenant au Prof. B. Matsumoto, cf. sup.) et de l'époque de Heian (dont quelques-uns sont conservés au Ninnaji), les traits, très simples, paraissent indiquer sommairement le mouvement général de la voix (p. ex. un angle indique une descente, etc.). Il en est de même du système dit Fu-hakase 譜博士, déjà plus complexe et plus précis ; c'est le système qui semble avoir été usité postérieurement à la grande conférence de 1145-1150 ; la hauteur des notes essentielles y est indiquée par des chiffres correspondant aux trous de la flûte ou aux cordes du luth (cf. fig. 44). Certains des signes du Fu-hakase ont survécu dans la notation Meyasu du Tendai.—La désignation la plus courante des notations est le mot hakase 博士, litt. "docteur", terme énigmatique que l'on rattache à l'institution, sous l'empereur Mommu en 701, d'une fonction de "docteurs ès sons", onhakase 音博士, qui étaient chargés d'enseigner les prononciations des mots chinois, Kan̄on et Goon (cf. Ksdj. 501) ; mais il s'agit plus probablement d'une déformation de quelque autre terme. On emploie aussi le terme fushi, écrit 傅士, 譜士, 符士 ou 節, ou encore les expressions bokufu 墨譜, ompu 音譜 ou simplement fu 譜, etc. ; mais hakase 博士 apparaît déjà dans les manuscrits de l'époque de Kamakura.—C'est à cette même époque que la notation du Bombai fut perfectionnée par l'invention de nouveaux systèmes, l'un, dans la secte Shingon, qui permettait de noter exactement les notes essentielles, l'autre, dans la secte Tendai, qui rendait les formules vocales par des figures graphiques déterminées. Le premier de ces systèmes est appelé Goon-hakase 五音博士 "notation des cinq tons" (c-.à-d. des cinq notes de la gamme) ou Hom-bakase 本博士 (Hom-pu 本譜) "notation essentielle". Il semble qu'un système de ce genre ait déjà été connu, dans la secte Tendai, de Jikaku Daishi (IXe siècle), et dans la secte Shingon de Daishin Shônin (XIIe siècle) [cf. fig. 45] ; mais tel qu'on l'emploie de nos jours dans la secte Shingon, il fut arrêté au Kôyasan, vers 1264-1275, par Kakui 覺意 qui eut en même temps l'idée de déterminer l'étendue moyenne de la voix, c.-à-d. le nombre ap proximatif de degrés diatoniques dont la notation peut être nécessaire pour une pièce donnée. Il la fixa à trois registres (ou octaves) de cinq tons (ou degrés) (Goonsanjû 五音三重), mais en supprimant les trois premiers tons du registre inférieur et le dernier ton du registre supérieur ; il aboutit ainsi à un registre pratique de onze tons. A chacun des degrés de ces trois registres, Kakui attribua comme notation un petit trait droit et plein, dont il fit varier à la fois la direction propre et la position par rapport aux caractères chantés. Ainsi pour la gamme pentatonique de sol en mode de prime (système Sôjô en Ryo), la notation d'après le système de Kakui sera la suivante :

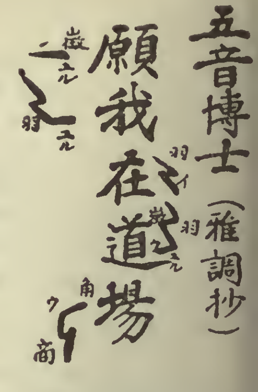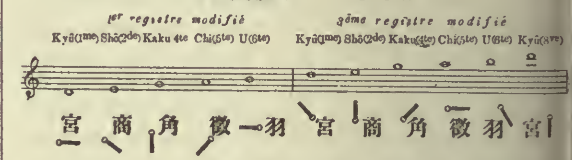


Fig. 45. Goon-hakase (notation des cinq tons). *Ancien système de la secte Tendai.*

1er registre (inférieur) — Kyû(1re) Shô(2de) Kaku(3ce) Chi(5te) U(6te)
2ème registre (moyen) — Kyû(1re) Shô(2de) Kaku(3ce) Chi(5te) U(6te)
3ème registre (supérieur) — Kyû(1re) Shô(2de) Kaku(3ce) Chi(5te) U(6te)
宮 商 角 徵 羽 宮 商 角 徵 羽 宮 商 角 徵 羽

Le système de Kakui est généralement résumé en des tableaux synoptiques (fig. 51-54) où les quatre tons (trois trop bas et un trop haut) qui restent en dehors du registre vocal pratique sont distingués par des traits vides (blancs). En supprimant ces quatre tons, on obtient les deux registres suivants qui sont dits "modifiés" (hentai 變體 ; cf. fig. 54) :



Il semble que Kakui n'ait pas prévu de signes pour les demi-tons de la gamme heptatonique ; mais dans les recueils postérieurs on trouve des notations comme ✎ pour la 6te augmentée du 1er registre (la 6te parfaite étant ╲), etc. Toutefois dans l'usage courant les degrés pentatoniques sont seul notés et ils sont rendus par des traits pleins mis bout à bout sans petits cercles terminaux (fig. 47-48).—Cette notation a le mérite d'indiquer avec précision la hauteur des notes essentielles ; mais elle ne tient aucun compte des formules vocales qui constituent effectivement la mélodie. Ces formules furent notées

REGISTRE MOYEN	SUGU (DROIT)	YURI (TREMBLÉ)	ORI (DESCENTE)	AGE (MONTÉE)	SORI (COURBE)
PRIME	宮	宮	宮	宮	宮
SECONDE	商	商	商	商	商
TIERCE (OU QUARTE)	角	角	角	角	角
QUINTE	徵	徵	徵	徵	徵
SIXTE	羽	羽	羽	羽	羽

Fig. 46. Meyasu-hakase moderne (notation des cinq tons combinée avec celle des principales formules vocales).
Secte Tendai, école d'Ōhara.

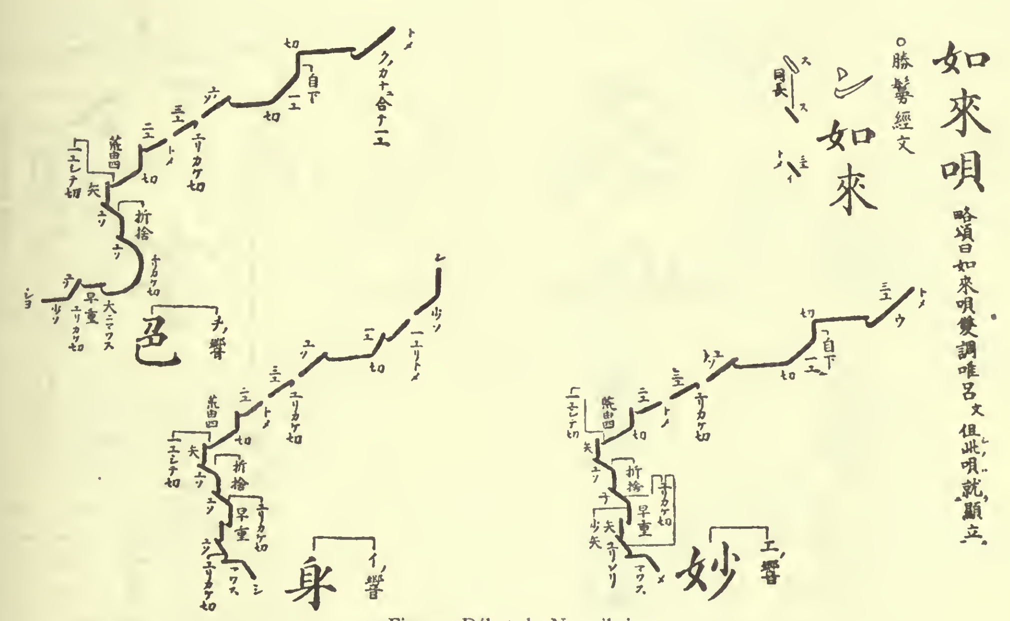


Fig. 47. Début du Nyoraibai.
Notation des tons essentiels avec indication des formules vocales en caractères chinois et en Kana.
Secte Shingon, école Shin. Extrait du Gyosan taigaishû.

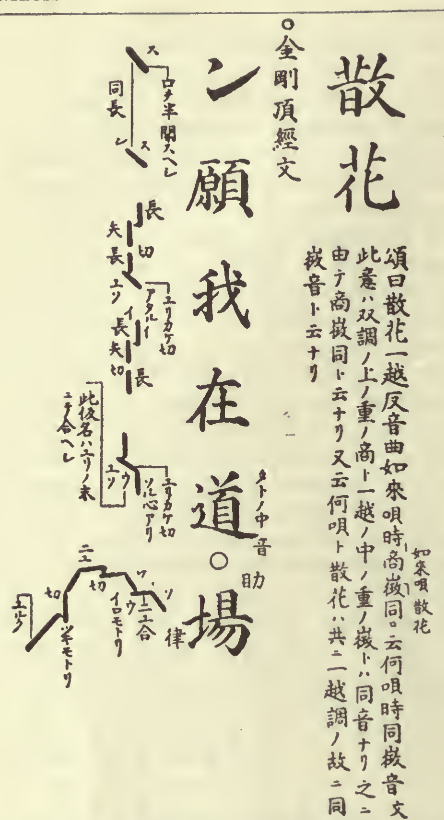
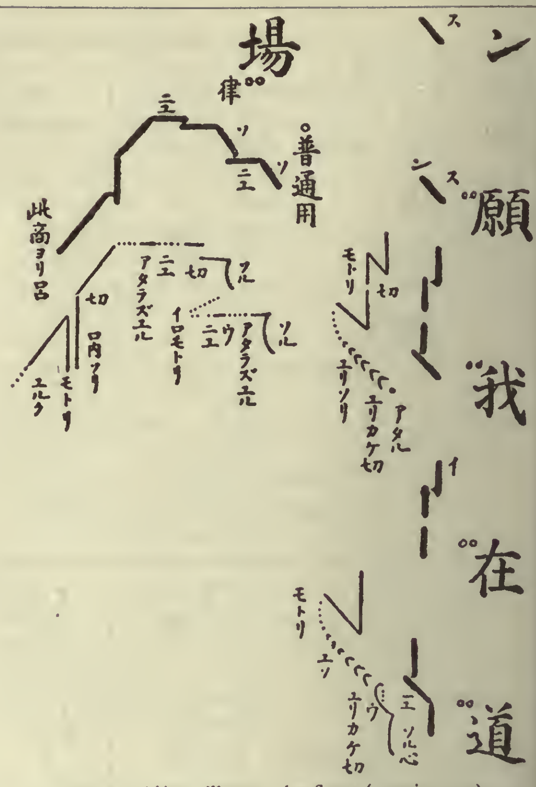


Fig. 48. L'éparpillement des fleurs (premier vers).
Notation des tons essentiels avec indication des formules vocales en caratères chinois et en Kana. Stance mnémonique de Ryûnen.
Secte Shingon, école Shin. Extrait du Gyosan taigaishû.



Fio. 49. L'éparpillement des fleurs (premier vers).
"Notation essentielle" et "notation d'emprunt" combinées.
Les petits cercles, doublés pour indiquer que l'initiale est sonore, figurent les tons chinois. *Secte Shingon, école Shingi.*



Fig. 50. Fragment de Gâthâ.
"Notation essentielle" et "notation d'emprunt" combinées.
Secte Shingon, école Shingi.

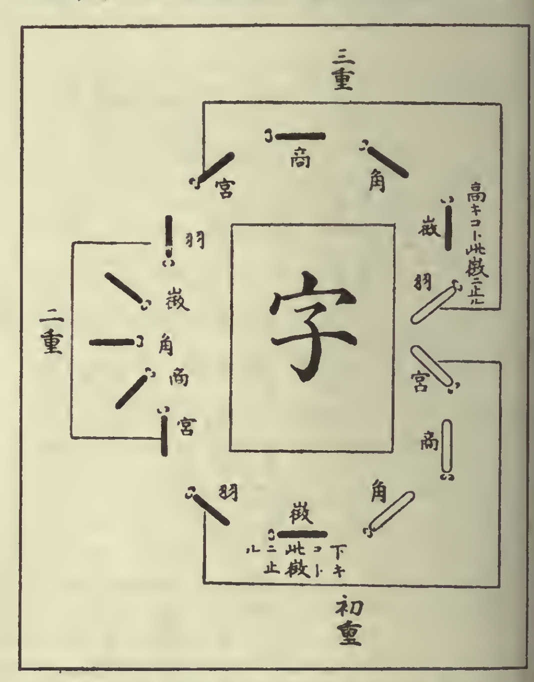


Fig. 51. Notation des trois registres de cinq tons.
Secte Shingon, système de Kakui.
Tableau synoptique extrait du Gyosan taigaishû.

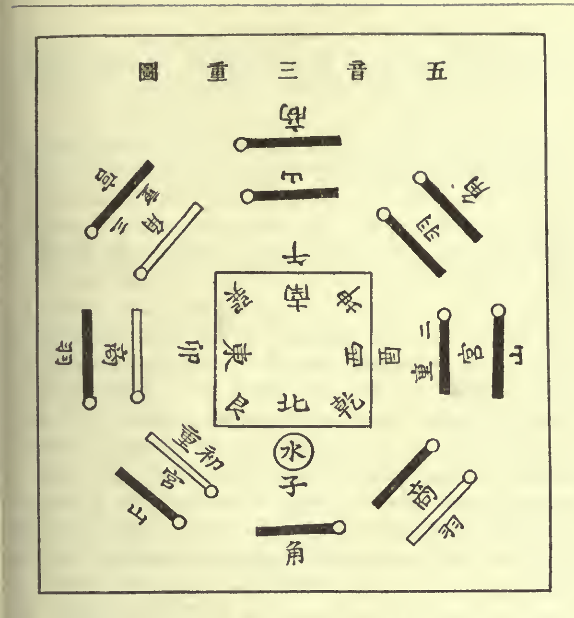


Fig. 52. Notation des trois registres de cinq tons. Secte Shingon, système de Kakui. *Tableau synoptiqne extrait du Gyosan taigaishû.*

dans la secte Tendai (où l'on connaissait également une sorte de Goon-hakase, cf. fig. 45) à l'aide d'un système original dont l'invention est attribuée a Ryônin 良忍 (1073-1132), le fondateur de l'école d'Ôhara. Le système de Ryônin est appelé "notation adaptée à l'œil", Meyasu-hakase 目安博士, c.-à-d. que les mouvements de la voix y sont figurés graphiquement pour l'œil, une montée étant représentée par un trait montant, une descente par un trait descendant, une montée suivie d'une descente par une

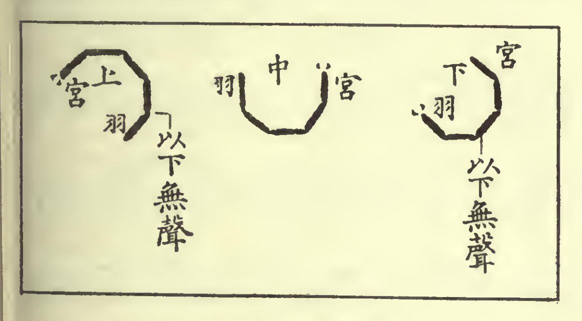


Fig. 53. Notation des trois registres de cinq tons. Secte Shingon, système de Kakui. *Tableau synoptique extrait du Gyosan taigaishû.*

courbe, un tremblé par un trait tremblé ou par une suite de points, etc. (fig. 42-43). Ce système rend bien la ligne générale de la mélodie, notes essentielles et formules de liaison, mais il n'indique pas de façon exacte la hauteur des notes essentielles. Pour remédier à cette insuffisance, on s'avisa de combiner la notation Meyasu avec celle des cinq tons essentiels, en modifiant les traits droits de cette dernière par l'adjonction de petits crochets soit montants, soit descendants, de courbes, de points, destinés à figurer la façon de chanter tel mot portant telle note essentielle. C'est ce système qui est actuellement en usage dans l'école d'Ôhara (fig. 46, 56), et qui porte aujourd'hui le nom de Meyasu, l'ancienne notation Meyasu étant reléguée dans la catégorie des "notations anciennes" Ko-hakase.—Dans la secte Shingon, au lieu de combiner les deux notations, on les écrit séparément l'une à côté de l'autre, la "notation essentielle" en gros traits pleins, avec des angles bien nets pour distinguer chaque ton, et la notation des formules vocales en traits plus déliés, comme une sorte de commentaire imagé (fig. 49-50).—Cette dernière notation, dans la secte Shingon, diffère du Meyasuhakase du Tendai. Elle repose sur des principes analogues, mais depuis la fin du XVIIIe siècle on utilise dans le Shingon un système figuratif plus perfectionné que le Meyasu. Ce système est appelé Karibakase 假博士 "notation d'emprunt" (c.-à-d. qu'on "emprunte" certaines figures conventionnelles pour rendre les formules vocales du Bombai, de même que certains mots chinois, dits mots d'emprunt, Kana 假名, sont "empruntés" pour transcrire

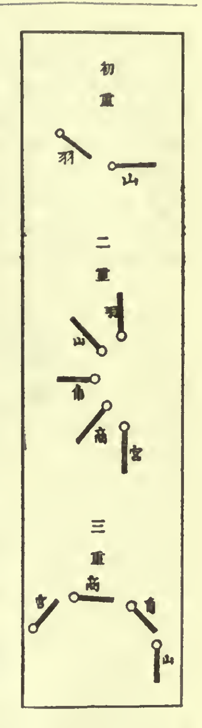


Fig. 54. Notation des trois registres abrégés (onze tons). Secte Shingon, système de Kakui. *Tableau synoptique extrait du Shingi shômyô daiten.*



Fig. 55. L'éparpillement des fleurs (premier vers). Kari-bakase ("notation d'emprunt".) *Manuscrit de Kankô. Secte Shingon, école Shin.*

les syllabes de la langue japonaise) ; il apparaît pour la première fois, au Kôyasan, dans un manuscrit de 1789 dû à Kankô 寛光 (fig. 55).—Enfin il existe un procédé plus simple pour noter les formules vocales : c'est d'écrire leurs noms, complets ou abrégés, soit en caractères chinois soit en Kana, au-dessus, au-dessous ou à côté des traits de la "notation essentielle" (cf. fig. 47-48). Des indications de ce genre apparaissent dans certains manuscrits dès l'époque de Kamakura.

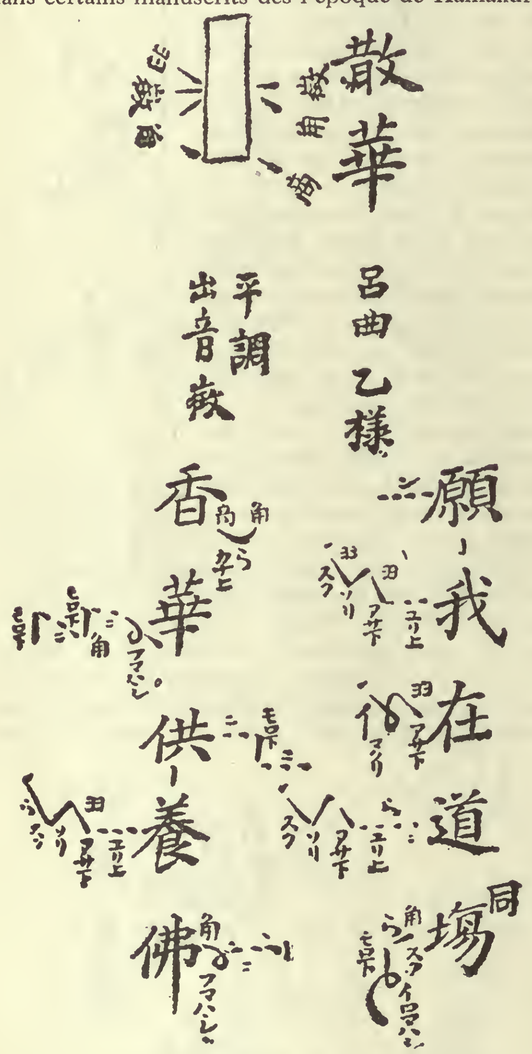
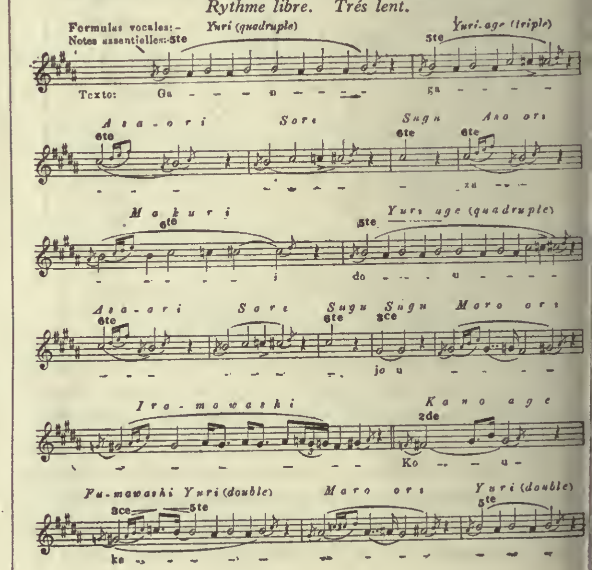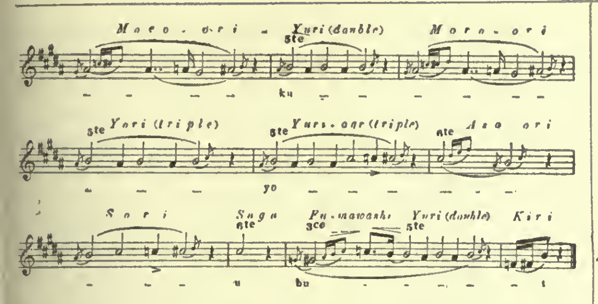


Fig. 56. L'éparpillement des fleurs (début).
Notation Meyasu moderne. *Secte Tendai, école d'Ôhara.*

De même, on peut compléter les notations figuratives (Meyasu ou Kari) en y adjoignant en caractères chinois les noms des notes essentielles (cf. fig. 55, 56). Du reste, tous les systèmes de notation ci-dessus mentionnés, outre qu'ils ne tiennent aucun compte de la métrique, remplissent si imparfaitement les buts mêmes qui leur sont assignés, qu'on les complète presque toujours par de telles indications écrites, surtout s'il s'agit de mélodies lentes et riches en formules vocales ; et parfois même le nom du ton est écrit auprès du trait de Goon-hakase qui représente ce ton (fig. 50). Les mots chô 長 "long" et tan 短 (abr. 矢) "court" indiquent grossièrement la longueur des tenues (cf. fig. 47-48).—Enfin chaque pièce de Bombai est précédée, du moins dans la secte Tendai, d'un tableau synoptique des tons essentiels qui figurent dans cette pièce, avec leur notation en Goon-hakase, et d'indications relatives au mode (Ryo, Ritsu, Chûkyoku), au "genre" du mode (A ou B), au système (Chôshi) et à l'initiale (Shutsuon 出音, première note chantée). Ainsi pour la pièce Sange 散華 (cf. fig. 56), on a les indications suivantes : 呂曲 "mode Ryo", 乙様 "genre B", 平調 "système Hyôjô", 出音徵 "initiale quinte", avec un tableau synoptique des quatre tons (2de, 3ce, 5te, 6te) qui figurent dans la pièce. Dans la secte Shingon, ce dernier tableau est en principe inutile puisqu'on suit toujours le système de Goon-hakase fixé par Kakui, et les autres indications sont résumées par une des stances mnémoniques de Ryûnen 隆然 (cf. sup.) ; pour le Sange, par exemple (cf. fig. 48), cette stance est la suivante : 散華一越反音曲. 如來唄時商徵同. 云何唄時同徵音. "La pièce Sange est dans le système Ichikotsu (ton de ré), mode Hennon (changeant) ; dans cette pièce le degré de quinte est le même que le degré de seconde dans la pièce Nyoraibai, ou que le degré de quinte dans la pièce Ungabai." —La transcription donnée ci-dessous d'après M. Taki Dônin permettra au lecteur de déchiffrer le spécimen de notation Meyasu reproduit fig. 56.

L'ÉPARPILLEMENT DES FLEURS (PREMIÈRE STANCE).
Secte Tendai, école d'Ôhara.
Transcrit par le Rév. Taki Dônin d'après la notation Meyasu (fig. 56)
Mode de Ryo (prime).—Genre B (note dominante : quinte).
—Système Hyôjô (ton de mi).—Initiale Chi (quinte).—Notes essentieles : Shû (2de), Kaku (3ce), Chi (5te), U (6te).
Rythme libre. Très lent.





BOMBU 凡夫, litt. "homme du commun", sk. pṛthagjana.—Profane.—Bombu, pris au sens litt. [bon 凡 peut s'interpréter soit par "vulgaire, vil" Ttt. 1851 VI (590 a), soit par "commun, ordinaire" Ttt. 1912 I c (179 a), 1964 (105 a)], correspond exactement au sk. pṛthagjana ; toutefois ce dernier terme est rendu dans la n. éc. par des td. étymologiques signifiant "né a part", besshô 別生, ishô 異生, etc. ; et bombu sert parfois d'équivalent au composé sk. bâla-pṛthagjana "Profane Puéril" (cf. *Bara, *Gufu).—Cf. *Ishô.

BON 梵=sk. p. brahman, brahmâ ; tib. chańs.—La tc. bon 梵 est une abréviation de bomma 梵摩. Autres tc. bonramma 梵覧磨, baragama 婆羅賀麼 (Ttt. 2128 XXVI), ‡moragomma 没羅含摩, ‡morakamma 没羅憾摩, ‡baramma 跋濫摩 (Eog. II), ‡boramma 勃囕摩 (Ttt. 1736 XVIII), etc.—Td. shôjô 清淨, shôketsu 清潔 "pur" ; riyoku 離欲 "détaché du Désir" ; jakujô 寂靜 "calme et apaisé".—Le dieu Brahmâ porte dans les textes ch. les titres de Bonten 梵天 "le dieu Brahmâ", Bonnô 梵王 "le roi Brahmâ", Bontennô 梵天王 "Brahmâ roi des dieux". Précédés de l'épithète dai 大 "grand" (Daibonten, Daibonnô, Daibontennô), ces titres ne s'appliquent en principe qu'à Mahâbrahmâ, le plus élevé des dieux de la première Extase. Mais ces divers termes désignent parfois tous les dieux Brahmâ de la première Extase, ou même par extension tous les dieux du Plan du Formel.—**Aperçu.**—Le terme bon 梵, dans le bouddhisme ch. et jap., a réuni, au préjudice de la logique et de la clarté, deux notions que le brahmanisme distingue avec soin : le brahman neutre, et le Brahman (nomin. Brahmâ) masculin. Le brahman neutre est l'idée du sacré, impersonnelle et transcendante ; il est la plénitude de l'être, dégagée de tous les conditionnements. Brahmâ n'est qu'un dieu, puissance temporaire, quelle qu'en soit l'énorme durée ; il est le principe de la vie phénoménale en tant qu'il "émet" toutes choses après chacune des destructions périodiques de l'univers. Son rôle s'arrête là ; la fonction de maintenir est réservée à Viṣṇu, celle d'anéantir à Śiva. Il est l'ancêtre (pitâmaha), le grand aïeul (prapitâmaha) ; à ce titre il a droit au respect, mais il n'intéresse pas le culte. Pratiquement, il n'a pas de temple ; on en trouve difficilement deux ou trois à travers toute l'Inde qui lui soient dédiés. Créateur par émission (sṛṣṭi), il est l'incarnation du désir ; les Brâhmaṇa, ouvrages des temps védiques, ont à foison cette formule : "Brahmâ eut un désir (akâmayata)..." Bonten, le dieu Brahmâ, perpétue ce trait fondamental ; installé au bas du Plan ou Monde du Formel, il passe son temps à penser qu'il a créé, qu'il est le créateur, et la cour qui l'entoure, Grands Brahmâ, Acolytes Brahmiques, Assemblées Brahmiques, Ensembles Brahmiques, n'ont qu'une pensée, c'est que Brahmâ est leur créateur ; aussi le ciel de Brahmâ est-il l'asile de l'hérésie. A la fin de chaque Période, les flammes de l'incendie mondial vont détruire ce ciel ; d'autres dieux, déchus des stages supérieurs et ramenés au niveau de la première Extase, viennent ensuite le repeupler et reprendre la besogne brahmique.—Cependant le Brahmâ du brahmanisme, ce "souverain des créatures" (Prajâpati) qui s'était souillé même par l'inceste, s'est en partie purifié dans le bouddhisme ; il est situé juste en dehors et au-dessus du Monde, du Plan du Désir où dominent Mâra et ses acolytes, Śakra et les dieux mineurs ; il représente dans les textes tous les dieux du Plan du Formel. Il est au niveau de la Première Extase, l'étape initiale dans le développement de la vie mystique. La confusion entre le Brahman et Brahmâ a même valu à ce dernier de recueillir la qualité essentielle qui s'attachait à l'autre : le Brahman symbolisait dans l'ordre brahmanique la vie pure, et par excellence la continence, la chasteté ; l'étudiant brahmanique (brahmacârin, ch. bonshi), au cours de ses études sacrées, y était tenu sans réserve. Le bouddhisme a étendu cette prescription à la vie entière du clergé, moines ou nonnes ; la "conduite brahmique" (brahmacaryâ, ch. bongyô) est devenue une règle absolue et permanente. On en est venu à interpréter Brahmâ, par une étymologie fantaisiste mais expressive, comme "l'expulsion" (bâhana) des Passions. C'est en se détachant du Désir que l'on peut renaître dans son ciel.—C'est cette notion de pureté sacrée qui s'attache au nom de Brahmâ dans la plupart des composés où il entre : Voix brahmique (*bonnon), Roue brahmique (bonrin), Stations brahmiques (bonju), Voie brahmique (bondô), Véhicule brahmique (bonjô), Gemme brahmique (bommani)...La langue sacrée, le sanscrit, devient la langue brahmique ; le syllabaire qui sert à l'écrire devient l'écriture brahmique. L'ascension de Brahmâ atteint son apogée dans les formules qui proclament que l'essence de Brahmâ, brâhmaṇya, est l'essence de la vie monastique, śrâmaṇya (deux termes qui traditionnellement, les Grecs mêmes en sont témoins, étaient opposés l'un à l'autre), et que Brahmâ est le Buddha. En Chine, sous l'influence du bouddhisme, le nom de Brahmâ (ch. Fan=jap. Bon) devient le symbole de l'Inde, berceau du B. et terre-sainte de la religion : on

l'appelle terre ou pays brahmique (bondo, bonkoku) ; le missionnaire qui en vient est dit moine brahmique (bonsô), et la même épithète s'applique aux manuscrits ou aux livres qu'il importe (bonkyô, bonten), ainsi qu'aux couvents bouddhiques (bonsetsu, bonkaku), à leurs cellules (bonshitsu), à leurs cloches (bonshô).—Le bouddhisme associe au nom de Brahmâ le titre énigmatique de Sahâṁpati (ch. Shabashu) ; il lui garde aussi, du moins dans l'Es , ses attributs brahmaniques, sa monture (une oie), ses quatre visages ; il conte sa naissance dans le lotus issu du nombril de Viṣṇu ; on le trouve même dans le bouddhisme chinois, dès le VIe siècle, chez un moine, il est vrai, d'origine iranienne, groupé en Trinité (Trimûrti) avec Viṣṇu et Śiva comme une sorte de contrefaçon des Trois Corps de B. Parfois on lui donne un aspect inattendu : une jeunesse qui ne se fane pas, un paon comme monture, le titre de Kumâra ("jeune homme" et "prince") ; ce sont les traits fondamentaux de Kârttikeya, le fils de Śiva, si populaire dans le Sud de l'Inde sous le nom de Subrahmaṇya "le Bon Brahmique" ; et cette appellation d'origine obscure mène sur le chemin d'une confusion entre les deux dieux.—Brahmâ était du fait de son nom l'incarnation de la caste brahmanique ; le bouddhisme ne pouvait résister au malin plaisir de l'embrigader au service du B. ; il en est résulté cette conséquence piquante que Brahmâ est beaucoup plus populaire dans le bouddhisme que dans le brahmanisme hindouiste. C'est à sa demande, amusante ironie, que le B. se décide à prêcher la Loi, à tourner la Roue de la Loi, appelée aussi Roue brahmique. Plus tard, quand le bouddhisme par le Tantra fusionne avec le śivaïsme, c'est à Śiva-Maheśvara qu'on attribue l'honneur d'avoir converti Brahmâ, embrigadé comme le Sage de Diamant dans le panthéon tantrique.—Dans les récits bouddhiques, Brahmâ a pour compagnon ordinaire Śakra, l'Indra védique, resté le premier des dieux mineurs de l'hindouisme ; tous deux sont les protecteurs attitrés du B.—**Brahmâ dans la cosmologie bouddhique.**—On peut tirer du Kośa les éléments d'une petite monographie de Brahmâ. Tt. 1558 VIII (=K. Lav. III, 2) : Le monde de la première Extase comporte trois Terres : Ensemble Brahmique, Acolytes Brahmiques, et Grand(s) Brahmâ...Les Cachemiriens disent que le Plan du Formel ne comporte que seize divisions [cm. C'est l'opinion correcte des Sarvâstivâdin, qui n'accordent que deux divisions au ciel de la première Extase, les Grands Brahmâ n'y étant pas comptés à part ; les "Occidentaux" (du Gandhâra) reconnaissent dix-sept divisions, dont trois pour la première Extase, en comptant les Grands Brahmâ à part]. Dans le ciel des Acolytes Brahmiques s'élève, disent-ils, un haut pavillon appelé ciel de Grand[s] Brahmâ, habité par un seul souverain, et qui ne constitue pas une terre séparée.—Ib. (=K. Lav. III, 17) Tous les dieux de l'Ensemble Brahmique [c.-à-d. ici tous les dieux de la Première Extase], qui sont Actualisés les premiers quand commence une Période, ont—à la différence des Etres du Formel qui sont divers tant de corps que de Connotation—diversité de corps, mais Connotation identique (cf. Ekottara T. 125 XL init.). Ils forment tous, en effet, Connotation d'une seule et même cause qui serait Brahmâ : au commencement d'une Période, ils produisent cette Connotation : "Nous sommes créés par le Grand Brahmâ," et le Grand Brahmâ produit cette Connotation : "Ces Acolytes sont créés par moi." Toutefois ils diffèrent de corps, car autre est le Grand Brahmâ, autres sont ses Acolytes, par la hauteur, la largeur, l'aspect, le langage, l'éclat, les vêtements, etc. Le sûtra dit : Les Acolytes de Brahmâ se souviennent ainsi : "Autrefois nous avons vu cet Etre de longue vie qui dure si longtemps... etc. ...jusqu'à : Et Brahmâ fit ce vœu : Puissent d'autres Etres naître dans ma compagnie ! Et au moment où il a formé ce Vœu nous sommes nés dans sa compagnie."—Autre question : Où se trouvaient les Acolytes quand ils ont vu Brahmâ antérieurement ? ...Trois réponses : Ils étaient dans le ciel des dieux Resplendissants ; ou ils étaient dans l'existence intermédiaire qui a précédé leur naissance au ciel de Brahmâ ; ou encore, c'était dans le monde même de Brahmâ [la Vibhâṣâ Tt. 1545 IIC ajoute deux autres réponses].—Ib. (=K. Lav. III, 20) cite un sûtra, le Saptasûryavyâkaraṇa (Ang. Nik VII 62=T. 125 XXX ; aussi Dîrghâgama T. 1 XXI, T. 26 II) : Les Etres qui sont nés depuis peu de temps dans le ciel des Resplendissants s'effraient en voyant la flamme monter et détruire les palais du monde de Brahmâ [au-dessous d'eux], lors de la destruction de l'univers par le feu ; mais les autres, qui connaissent les révolutions cosmiques, les rassurent en disant : N'ayez pas peur, amis ! Déjà auparavant cette flamme, ayant consumé le palais de Brahmâ, a disparu.—Ib. XII (=K. Lav. III, 183 sq.) A la destruction finale de chaque Période, les dieux disparaissent peu à peu de leurs mondes pour entrer dans un monde supérieur ; ainsi les dieux du monde de Brahmâ entrent dans la deuxième Extase et renaissent après leur mort dans le ciel des Resplendissants. Et lorsqu'il ne reste plus un seul Etre dans le monde de Brahmâ, la disparition des Etres est achevée...le Monde-Réceptacle est alors entièrement consumé jusqu'au Meru. De ce Monde ainsi embrasé la flamme conduite par le vent va brûler les palais du monde de Brahmâ...Lors de la création d'une Période, au bout de vingt Périodes intermédiaires pendant lesquelles le Monde avait disparu, c'est dans les palais vides de Brahmâ que renaissent les premiers Etres, préalablement morts dans le ciel des Resplendissants.—Ib. (=K. Lav. III, 215) La deuxième Extase est la limite de la destruction par le feu ; tout ce qui

PLANCHE IX



BONTEN (BRAHMÂ).

Peinture du VIIIe siècle (date d'après S. Ômura, Zuzôshûko, VI).

Châsse de Kichijôten, conservée à l'Ecole des Beaux-Arts, Tôkyô.

est au-dessous est brûlé ; le ciel de Brahmâ, qui est de la première Extase, périt donc par le feu.—Ib. XXVIII (=K. Lav. VIII, 182) L'Extase Intermédiaire a pour fruit le Grand Brahmâ ; quiconque pratique au plus haut degré cette Extase renaît en qualité de Grand Brahmâ.—Ib. XXIV (=K. Lav. VI, 214) Il n'arrive jamais qu'un Saint renaisse parmi les Grands Brahmâ, parce que leur ciel est un lieu d'hérésie, puisqu'on y considère le Grand Brahmâ comme créateur ; en outre, si un Saint y naissait, il y serait supérieur au Grand Brahmâ qui en est le chef.—Ib. XV (=Lav. IV, 105) La Discipline Sans-Ecoulement existe chez les hommes et chez les dieux de toute classe, sauf chez les dieux de l'Extase Intermédiaire [le ciel des Grands Brahmâ] et chez les dieux Sans-Connotation.—Ib. XXIV (=Lav. VI, 224 sq.) La vraie nature du Moine (śrâmaṇya) est appelée dans le sûtra Nature Brahmique (brâhmaṇya ; ch. baramonshô 婆羅門性), parce qu'elle élimine (bâhana) les Passions. On dit aussi Roue Brahmique (brahmacakra, ch. bonrin 梵輪, q.v. inf.), parce qu'elle est tournée par le vrai roi Brahmâ. Le B., étant associé à la suprême Nature Brahmique, est Brahmâ. C'est pourquoi le sûtra dit : "Ce B. est aussi appelé Brahmâ" ; c.-à-d. que le B. est calme et apaisé. —Au lieu des trois divisions de la première Extase citées sup. d'après le Kośa (en accord avec la Vibhâṣâ Tt. 1545 IIC, le Saddharmasmṛtyupasthâna T. 721 VIII, etc.), la Mvy. 3085-3088 donne une liste de quatre divisions : (1) Ensemble Brahmique, sk. p. brahmakâyika, tib. chaṅs ris ; ch. bonshu 梵種 [tc. bonkai 梵迦 (ou 加) 夷 ; autres td. bonshu 梵衆 "Assemblée Brahmique", bonshin 梵身 "Ensemble Brahmique", jôshin 淨身 "Ensemble pur" ; le terme d'Ensemble Brahmique s'emploie parfois pour désigner tous les dieux de la première Extase, ainsi Dîrgha T. 1 XX (132 c, col. 26), Ekottara T. 125 XL init., etc.] ; (2) [3 dans Mvy.] Acolytes Brahmiques, sk. p. brahmapurohita, tib. chaṅs pa mdun na 'don, ch. bonfu 梵輔 [autres td. jôshi 淨師 "maîtres purs" Tt. 1505 II ; bonzengyôten 梵前行天 "dieux marchant devant Brahmâ", bonzeṅyakuten 梵前益天 "dieux se rendant utiles devant Brahmâ" Gog. XVIII] ; (3) [2 dans Mvy.] Assemblées Brahmiques, sk. brahmapâṛisadya, p. °pârisajja, tib. chaṅs 'khor, ch. bonshu 梵衆, bonken 梵眷, tc. bonharisha 梵波利 (ou 黎) 沙, bonhaô 梵波廬, etc. ; autre td. kenzoku 眷屬 Tt. 1552 ; (4) Grands Brahmanes (sic, alias Brahmâ), sk. Mahâbrâhmaṇa (al. Mahâbrahmâ, aussi p.), ch. daibon 大梵 etc.—Cette liste est d'accord avec Dîrghâgama T. 1 XX, T. 24 VIII, T. 23 IV (textes parallèles), cm. Tt. 1505 II, et Prajñâpâr° T. 224 II, etc.—*Durée de vie et dimensions des dieux Brahmâ.*—Vibhâṣâ Tt. 1545 IIC : Pour l'Ensemble Brahmique, leur vie est d'une demi-Période, leur Corps d'une demi-Lieue ; pour les Acolytes, une Période et une Lieue ; pour les Grands Brahmâ, une Période et demie, une Lieue et demie. Cependant, d'après le Dîrghâgama T. 1 XX, dans tout l'Ensemble Brahmique la vie ne dépasse pas une Période.—**Orgueil de (Mahâ)Brahmâ.**—Dîrghâgama T. 1 XXII : Le Brahmâ d'une nouvelle Période, qui a terminé son existence dans le ciel des Resplendissants, renaît dans la résidence vide des Brahmâ et, par son Vœu, d'autres Brahmâ y renaissent aussi. Il pense alors : Je suis le roi Brahmâ, le grand Brahmâ roi des dieux ; je suis increé, j'existe spontanément, je n'ai rien reçu d'un autre ; dans le Chiliocosme j'ai obtenu tous les Sens excellents de la Souveraineté suprême ; suis riche, puissant, je puis créer tous les Etres par mes métamorphoses ; je suis le père et la mère de tous les Etres. Les autres Brahmâ nés à la suite de son Vœu ont les mêmes pensées au sujet du Grand Brahmâ. Ce Brahmâ roi des dieux a toujours l'apparence d'un jeune homme ; c'est pourquoi il porte l'appellation de dôji 童子 (sk. kumâra) "jeune homme" (sur cette appellation, cf. inf. la citation de Kichizô Ttt. 1824 1 b).—Texte parallèle T. 24 1 : Le dieu Brahmâ s'enorgueillit en pensant : Je puis créer, métamorphoser, fabriquer des Duperies ; je suis pareil à un père. Il n'en est pas ainsi du Tg.—Vibhâṣâ Tt. 1545 IIC Le dieu MahâBrahmâ dit : Je suis Brahmâ, je suis le Grand Brahmâ ; je possède la Souveraineté dans le monde, je puis créer, métamorphoser, produire, donner naissance ; je suis le père de cela...Mais en réalité le Grand Brahmâ n'est pas un vrai Grand Brahmâ qui aurait obtenu la Souveraineté intégrale ; il prend une Essence vile pour une Essence supérieure...Parmi les Essences, il n'y en a pas de supérieure au Nirvâṇa, ni parmi les Etres, de supérieur au saint B. qui possède la Souveraineté de l'Esprit et celle des Essences. Les Auditeurs et les B.-pour-soi n'ont pas celle des Essences, mais ils ont celle de l'Esprit. Un roi Brahmâ ne possède ni l'une ni l'autre.—Cf. encore Madhyama T. 26 IL et Saṁyukta T. 99 XXXXIV. —**Souverain du monde** [seshu 世主 (Tt. 1579 LVI 612 c, 3)].—Son titre le plus ordinaire est sk. Sahâṁpati (ou Sahapati), Mvy. 3116 tib. mi mjed kyi bdag po "maître de Mimjed" (expression glosée par bzod "supporter des souffrances"=sk. sah°) ; le ch. ne traduit que le mot pati (shu 主 "souverain") et transcrit saha (shaba 娑婆) ; autres tc. shabahatei 娑婆波帝 T. 25 IX, shakahatei 娑訶波帝 T. 24 IX, ‡sampa 三鉢 Gog. III. L'élément *shaba (q.v.)=sk. saha est généralement glosé par kannin 勘忍 "supporter avec patience", p. ex. Ttt. 1733 IV citant T. 157 : Le roi Brahmâ supporte les péchés des Etres, concupiscence, colère, ignorance ; c'est pourquoi on l'appelle de ce nom. M. Przyluski, J. As. 1924, II, 1, propose d'interpréter Sahapati comme une déformation prâkrite du sk. Sabhâpati "maître de l'assemblée [des dieux]".—Le Brahmâ Śikhin, qui paraît à côté du Brahmâ Jyotiḥprabha dans le Lotus T.

262 I (=Burnouf 3) et ensuite seul, avec le titre de Grand Brahmâ ib. III (=Burnouf 106), a été considéré comme la forme même de Brahmâ souverain ; p. ex. Ttt. 1718 II b. ou Śikhin est traduit par chôkei 頂髻 "chignon" et par ka 火 "feu", avec cette explication : Le roi Brahmâ est appelé Śikhin parce qu'il brise les Passions du Plan du Désir au moyen de l'Extase de l'Eclat du Feu. Un autre cm. Ttt. 1723 II explique Śikhin comme "le sommet (chignon) de l'incendie" (parce que l'incendie cosmique qui termine chaque Période s'arrête après avoir consumé le palais de Brahmâ). Aussi T. 220 DLXX (Prajñâ): Le roi Brahmâ portant un chignon, maître du monde ; et Tt. 1509 I : Le roi Brahmâ, qui maintient les trois milliers de Grands Chiliocosmes, est appelé Śikhin.—**Brahmâ des hérétiques.**—Tt. 1640 définit l'attitude de diverses écoles hérétiques au sujet de Brahmâ (cf. Tucci, Un traité d'Âryadeva sur le Nirvâṇa des hérétiques, T'oung Pao 1925-26, p. 21 sq.) : Quels sont les hérétiques qui soutiennent que Brahmâ est la cause du Nirvâṇa? —Les maîtres de l'école du Veda, qui disent : Du nombril de Nârâyaṇa poussa une grande fleur de lotus ; de cette fleur naquit Brahmâ l'Aïeul ; ce Brahmâ a créé toutes choses vivantes ou inanimées. De la bouche de Brahmâ naquirent les brahmanes, de ses deux bras les Kṣatriya, de ses cuisses les Vaiśya, de ses talons les Śûdra. Toute la grande terre étant un Terrain de Défenses où l'on cultive les Mérites, il fit naître les fleurs et les herbes qui servent à lui rendre hommage. Il créa les bêtes sauvages des monts et des champs, les pourceaux et les brebis qui sont des animaux domestiques ; si on tue ces animaux en guise de sacrifice pour en faire hommage à Brahmâ, on obtient de renaître dans le Lieu de Brahmâ et c'est ce qui s'appelle le Nirvâṇa. C'est pourquoi les maîtres de cette école appellent Brahmâ l'Eternel et la cause du Nirvâṇa...Les maîtres de l'école de Maheśvara disent : Le fruit est un effet dû à Maheśvara ; Brahmâ est la cause ; Maheśvara est un seul Substantiel en trois parties, Brahmâ, Nârâyaṇa et Maheśvara (cf. aussi la citation s.v. *Anda). —Mahâprajñâpâr°śâstra Tt. 1509 VIII : Après l'incendie d'une Période, tout est vide ; puis, par la force des Facteurs de Mérite des Etres, les vents arrivent des dix directions et, se rencontrant et se neutralisant, ils peuvent soutenir les grandes eaux ; de celles-ci naît un homme a mille têtes, avec deux mille bras et deux mille pieds, appelé Ichû 韋紐=sk. Viṣṇu. De son nombril naît un précieux lotus à mille pétales d'or, dont l'éclat est pareil à celui de dix mille soleils : dans cette fleur est un homme accroupi, lui aussi infiniment lumineux ; c'est Brahmâ roi des dieux. De son cœur naissent huit fils, qui donnent naissance au ciel et à la terre et aux hommes. Ce Brahmâ roi des dieux a éliminé sans résidu toute luxure et toute colère.—Ttt. 1796 II Pour les maîtres des Veda, Brahmâ est comme le B. [pour les bouddhistes], les 4 Veda comme les 12 classes de Sûtra, et les maîtres sont comme la Communauté.—Ttt. 1824 I b (par Kichizô 吉藏, d'origine iranienne, 549-623), commentant le passage du Madhyamakaśâstra Tt. 1564 I : D'après certains, tous les Etres naissent de Maheśvara, d'après d'autres, de Viṣṇu...Kichizô dit : Dans la doctrine des Mâheśvara, on peut retrouver les Trois Joyaux, à savoir : Les maîtres sont la Communauté, (Mahâ)îśvara est le B., les Etres nés de lui sont la Loi...Le Mahâprajñâpâramitâśâstra [Tt. 1509 II] mentionne ensemble trois dieux, Maheśvara et Viṣṇu comme ci-dessus, et de plus Kumâra [l'ouvrage auquel se réfère Kichizô contient de Kumâra la description suivante : "Il tient un coq, une clochette, un étendard rouge, et il a pour monture un paon ; c'est donc bien le Kumâra-Kârttikeya des brahmanes, cf. sup. Aperçu]. Kumâra signifie "jeune homme" ; ce dieu n'est autre que le roi Brahmâ de la première Extase, appelé ainsi parce qu'il a l'aspect d'un jeune homme. [Cf. aussi un texte du Dîrghâgama T. I V (=Dîg. Nik. II, 200, 220) où Brahmâ se montre sous la forme d'un Garçon éternellement jeune (sk. Sanat-Kumâra) à quintuple chignon (sk. Pañcaśikha). Dans le brahmanisme Sanat-Kumâra est un des fils de Brahmâ.] On l'appelle aussi Nârâyana, c.-à-d. "racine des êtres" (Gog. XXV donne aussi Nârâyaṇa comme un nom de Brahmâ parce que, d'après ses adeptes, Brahmâ donne naissance à tous les hommes ; id. Kjk. XXVII). Mais pourquoi le Madhyamakaśâstra (Tt. 1564 I) et le Śatakaśâstra (Tt. 1569 I) ne mentionnent-ils que deux, et non pas trois dieux ? Pour deux raisons : (1) Les trois dieux des hérétiques leur tiennent lieu des Trois Corps : Îśvara est la racine, comme le Corps d'Essence ; Viṣṇu est la correspondance, comme le Corps de Correspondance ; Brahmâ se produit par métamorphose dans le nombril de Viṣṇu, il est comme le Corps de Métamorphose. Or, le Mahâprajñâpâramitâśâstra enseigne Trois Corps ; c'est pourquoi il mentionne trois dieux. Le Madhyamaka et le Śatakaśâstra n'enseignent que deux corps, celui de Vérité et celui de Correspondance ; c'est pourquoi ils ne mentionnent que deux dieux. [Mais l'assertion de Kichizô à propos du Mahâprajñâpâramitâśâstra est erronée ; cf. *Busshin, où tous les passages tirés de ce śâstra ne mentionnent que deux corps.] (2) Brahmâ se trouve dans le nombril de Viṣṇu ; il n'y a donc pas lieu de le mentionner à part.—La Trinité brahmanique, Trimûrti, est également identifiée aux Trois Corps de B. et aux Trois Joyaux dans un texte tantrique traduit au VIII[e] siècle, Tt. 1003 II. Ce texte décrit un Cercle dit de Vajrayakṣa où figurent : au centre le Bs. Vainqueur des Mâra ; devant lui, le roi Mâra ; à sa droite Maheśvara, derrière lui Brahmâ, à sa gauche Nârâyaṇa. Puis vient un autre Cercle dit des trois frères du dieu Madhu-

kara [td. tib. 'bran rcir byed "faiseur de miel" dans Kandjour, Śes rab VI=T. 243, sûtra dont Tt. 1003 est le commentaire ; Madhukara peut désigner Mâra, en tant que créateur de l'ivresse du printemps et de l'alcool], à savoir le roi Brahmâ, Nârâyaṇa, et Maheśvara ; leurs images y sont disposées en forme d'arc. —**Brahmâ inventeur de l'écriture.**—Nirvâṇa-sûtra T. 374 VIII et glose Ttt. 2128 VIII : Le sûtra de Brahmâ, ce sont les Akṣara [cf. *Akusatsura, *Benzenna], mot qui signifie en chinois "se répandre sans se différencier" [sk. kṣar, couler], ou encore "inépuisable", ou encore "éternel" : seul le sanscrit est éternel ; les autres langues sont créées par des saints mineurs et sont réduites à néant quand la Période finit ; seule, l'écriture de Brahmâ subsiste à travers les Périodes avec Brahmâ roi des dieux et son sûtra. —Aussi T. 374 XXVI, glosé ib. : Le dieu qui a inventé l'écriture, c'est Brahmâ, créateur des voyelles du *Shittan.—Ttt. 2053 III En Inde Genjô (Hiuan tsang) étudia l'écriture brahmique... L'origine en est sans commencement, on n'en connaît pas l'auteur ; au début de chaque Période, le roi Brahmâ l'enseigne d'abord aux dieux et aux hommes ; c'est pourquoi on l'appelle écriture de Brahmâ.—Ttt. 2087 II L'écriture fut inventée à l'origine par Brahmâ, qui institua 47 lettres comme modèle.—Cf. aussi *Shittan, et sup. *Aô.—Dans la liste des 64 écritures que donne le Lalitavistara (cf. BEFEO IV, 574 sqq.), la première est appelée Brâhmî (ch. Bonsho 梵書) et la dixième Brahmavallî "liane brahmique".—**Brahmâ dans la légende du B.**—Brahmâ est souvent associé dans les textes comme dans l'iconographie à Śakra (Indra) ; leurs noms sont combinés dans les termes Bonshaku 梵釋 ou Shakubon 釋梵 ; l'un représente le Plan du Formel, l'autre celui du Désir. Ce sont eux qui accueillent le B. à sa naissance [p. ex. Lalitavistara T. 187 III ; Vin° Mûlasarv° T. 1451 XX, où Brahmâ tient un parasol et Indra un chasse-mouche], eux aussi qui vont à sa rencontre lorsqu'il redescend du ciel des Trente-trois. Hôken (Fa hien) Ttt. 2085 et Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 IV rapportent comment le B. et les deux grands dieux descendaient sur trois escaliers parallèles, l'un fait d'or au milieu, pour le B., un autre d'argent, à droite, où Brahmâ se tenait, un chasse-mouche blanc à la main, un autre de cuivre ou de cristal, à gauche, où Indra se tenait avec un parasol de Joyaux. Pour les textes ch. sur cet épisode, souvent figuré dans l'art bouddhique, voir les références dans Bbrk. 22-23, 383-386 ; cf. aussi Foucher, Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, I, 157.—C'est aussi sur la

Fig. 57. Brahmâ dans le Plan de Diamant.
Cercle du Ninnaji.



Fig. 58. Brahmâ dans le Plan de Matrice
Cercle du Ninnaji.



Fig. 59. Brahmâ dans le Plan de Matrice.
Figure extraite de l'Asabashô, VI.

requête de Brahmâ que le B. se décide à prêcher la Loi ; c'est le fameux brahmayâcanâ T. 190 XXXIII ; T. 1428 XXXI. Un monument marquait encore à l'époque de Hôken (Fa hien) et de Genjô (Hiuan tsang) l'emplacement de cet épisode. Références aux textes ch. Bbrk. 11.—Brahmâ et Śakra sont souvent associés, dans les textes comme dans l'iconographie, aux quatre Dieux-Rois (*Tennô 天王) : ils forment ensemble le groupe le plus populaire des dieux protecteurs du bouddhisme.—**Iconographie.**—Dans l'Es. Brahmâ est le premier des Vingt Dieux convertis par Maheśvara et devenus les protecteurs du bouddhisme. Chacun d'eux a un nom de Diamant et une conjointe. Brahmâ a pour nom de Diamant Vajramuni et sa conjointe Brâhmî a pour nom de Diamant Vajraśânti. Brahmâ est placé dans la section extérieure de chacun des deux Cercles de Diamant et de Matrice.—(1) Cercle de Diamant. Un texte tib. td. Mnkk. 248 sq. le décrit monté sur un char à oies, ayant le corps doré, quatre faces, tenant dans les deux mains droites Diamant et chapelet et dans les deux mains gauches bâton et flacon. D'après Hizk. il tient une fleur épanouie. Cependant l'imagerie courante au Japon le représente avec une seule tête et deux mains dont la droite tient un lotus (fig. 57).—(2) Cercle de Matrice. Ttt. 1796 v décrit ainsi le Grand Brahmâ : Il est coiffé d'un chignon, et assis sur un char à sept oies ; il a quatre faces et



Fig. 60. Brahmâ tenant un chasse-mouche.
D'après une peinture datée de 755.
Collection du Marquis Inoue, Tôkyô.

quatre bras ; l'une des mains droites tient un lotus et l'autre un chapelet, l'une des gauches porte un vase et l'autre fait le sceau de la lettre Oṁ. Hizk. II donne une description un peu différente, mais qui concorde avec l'imagerie traditionnelle du Japon (fig. 58-59) : quatre faces à trois yeux chacune ; l'une des mains droites tient une lance, l'autre fait le Sceau du Don de Sécurité ; l'une des mains gauches tient le lotus, et l'autre le flacon. Bzze. III donne une image analogue. Pour d'autres textes relatifs à la figuration de Brahmâ dans les Cercles, cf. Bbkw. 467 (Cercle du Lotus) et ib. app. III, p. 56 (Cercles de Diamant et de Matrice).—Brahmâ appartient aussi à la série és. des Douze Dieux (*Jûniten 十二天), souvent peinte au Japon depuis l'époque de Heian (cf. Bbkw. app. II, p. 105).—On trouve au



Fig. 61. Bontenkô (Brahmî) dans le Plan de Matrice.
Cercle du Ninnaji.

Japon, notamment dans les temples de Nara (cf. ib. app. II, p. 91), de nombreuses images de Brahmâ sculptées ou peintes antérieurement à l'époque de Heian, durant laquelle furent introduits les Cercles et l'iconographie de la secte Shingon ; dans ces images non és., il n'a qu'une tête et deux bras, et il est presque toujours accompagné de Śakra et des quatre Dieux-Rois. Cf. pl. IX-X, et fig. 60.—Bontenkô 梵天后, conjointe de Brahmâ : Ttt. 1796 II C'est une déesse adorée dans le monde ; mais dans le bouddhisme Brahmâ, étant sans Désir, n'a pas d'épouse. Elle figure toutefois dans la section extérieure du Cercle de Matrice, à l'ouest (Brahmâ étant à l'est) ; cf. fig. 61.—**Formules.**—Tt. 1298 (Rituel des Douze Dieux) met Brahmâ au premier rang et le décrit, la main droite fermée sur la hanche droite, et la main gauche dressée au-dessus de l'épaule gauche avec les cinq doigts étendus ; il donne comme la Formule de ce dieu Namaḥ samantabuddhânâṁ brahmaṇa svâhâ. T. 1300 I (=Śârdûlakarṇâvadâna, Diyâv. p. 63 inf., mais le texte sk. est altéré) donne une formule "śâvitrienne" (parodie de la Śâvitrî ou Gâyatrî, la



BONTEN (BRAHMÂ).

Terre sur bois. Epoque de Nara (VIIIe siècle).

Réfectoire du Hôryûji 法隆寺食堂.

formule sacrée du brahmanisme) : S'il y a Formel, il y a nécessairement Désir ; s'il y a Désir, on est sûr d'atteindre le ciel de Brahmâ. Le sk. ajoute : Voilà, ô brahmane, la Formule sâvitrienne qui a été énoncée par Brahmâ Sahâmpati, et elle a été approuvée par les B. complètement Eveillés d'autrefois.—**Termes composés.**—*Bomma* 梵魔 : Brahmâ et Mâra, ou les Brahmâ et les Mâra ensemble, combinaison très fréquente dans les textes, p. ex. T. 262 I (=Lotus p. 13 inf.) ; elle représente tous les dieux du Formel avec tous les dieux du Désir (sk. p. Sabrahmaka Samâraka). Autre tc. Bommara 梵摩羅 T. 1060.—*Bommani* 梵摩尼=sk. brahmamaṇi, td. jôshu 淨珠 "Gemme pure", nom de gemme ; l'épithète brahmâ dénote la pureté Ttt. 2131 III.—*Bondan* 梵壇 ou 梵怛=sk. p. brahmadaṇḍa : Nom d'une peine disciplinaire appliquée aux Moines ; td. littérale bonjô 梵杖 "bâton de Brahmâ", glosé mokuhin 默擯 "tenir à l'écart dans le silence". Dîrghâgama T. I IV : Chanda était violent et égoïste. Le B. dit à Ânanda : Si après ma disparition il ne se conforme pas au rituel du Nirvâṇa, infligez-lui la peine du brahmadaṇḍa : que les Moines ne lui adressent pas la parole, ne fassent pas compagnie avec lui, ne lui enseignent point. T. 1421 XXX même épisode. Tt. 1509 II explique brahmadaṇḍa comme le châtiment selon la loi du dieu Brahmâ. Etymologie fantaisiste du terme ch. Ttt. 1805 glosant Ttt. 1804 I b.—Dans l'ordre brahmanique, le terme s'applique à la malédiction prononcée par un brahmane.—*Bondo* 梵土 "terre brahmique" : l'Inde.—*Bondô* 梵道 "Voie brahmique" ; Tt. 1509 VIII : On dit de celui qui cultive la pureté de l'Extase et tranche la concupiscence, qu'il marche dans la Voie brahmique.—*Bondô* 梵堂 "salle brahmique" ; autre nom des bonjû 梵住 "Stations brahmiques" (sk. brahmavihâra) ; cf. *Muryôshin.—*Boñen* 梵延 : Brahmâ et Nârâyaṇa associés.—*Bonfu* 梵輔, sk. Brahmapurohita, "Acolyte Brahmique" ; cf. sup. Brahmâ dans la cosmologie bouddhique.—*Bonfuku* 梵福, sk. bramapuṇya, Félicité Brahmique : quatre actes méritoires qui font renaître au ciel de Brahmâ. Tt. 1558 XVIII (=K. Lav. IV, 250) : Le sûtra (Ekottara T. 125 XXI, cf. aussi Vibhâṣâ Tt. 1545 LXXXII) dit que quatre personnes produisent la Félicité Brahmique : (1) celui qui élève un stûpa là où il n'y en avait pas pour y vénérer une relique du Tg. ; (2) celui qui construit un monastère, donne un jardin, ou offre à la Communauté des quatre points cardinaux les quatre choses (sk. vastu), vêtement, nourriture, couche, médicaments ; (3) celui qui rétablit l'union de la Communauté divisée ; (4) celui qui pratique les quatre Incommensurables (=Stations brahmiques). [Mais T. 125 XXI compte comme le quatrième celui qui invite un B. à prêcher la Loi.] La mesure de la Félicité Brahmique, c'est de procurer la naissance au ciel pour une Période, durée de la vie des Acolytes Brahmiques. [C'est l'opinion des anciens maîtres Sautrântika ou Mahâsânghika, mais la Vibhâṣâ Tt. 1545 LXXXII dit que la mesure est la même que celle du Mérite qui produit les Caractères de Bs.—Pour l'opinion de Sanghabhadra Tt. 1562 XXIII, cf. K. Lav. IV, 261, n. 1.]—Dans la secte Tendai, le bonfuku "Félicité Brahmique" s'oppose au shôfuku 聖福 "Félicité des Saints" [des trois V.] Ttt. 1718 X.—*Bongo* 梵語 "langue brahmique", le sanscrit, ainsi nommé soit parce que l'origine en remonte à Brahmâ, soit parce qu'il est la langue de l'Inde, appelée en Chine "terre brahmique" Bondo 梵土. D'après Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 II, Brahmâ et Indra l'enseignèrent les premiers ; Pâṇini résuma leurs enseignements sous l'inspiration de Maheśvara. Gijô (Yi tsing) Ttt. 2125 IV limite ce prétendu historique de la langue à Pâṇini et Maheśvara. Tt. 1558 XI (=K. Lav. III, 165) : Tous les dieux parlent la langue sainte, le sanscrit [Genjô (Hiuan tsang) ajoute : qui est le parler de l'Inde Centrale]. Ttt. 1916 rapporte que, d'après la secte Vijñaptimâtra, le sanscrit, langue des dieux, n'est parlé que jusque chez les dieux de la première Extase ; à partir de la deuxième Extase, il n'y a plus de Raisonnement, donc plus de langage.—En Chine le sanscrit fut d'abord appelé Kogo 胡語 "langue des Hou" (Barbares Occidentaux) ; c'est seulement vers la fin des Six Dynasties qu'on commença à distinguer le Bongo 梵語, sanscrit proprement dit, des autres parlers des Pays Occidentaux. La distinction du Kogo et du Bongo suscita dès l'époque de Gensô 彥琮 (557-610) des controverses qui se prolongeaient encore sous les Sô (Song) 宋 au XIe siècle. Cf. Ttt. 2061 III (td. Lévi BEFEO IV, 561) : Dans les Cinq Indes, c'est le Bongo pur ; au Nord de l'Himâlaya, c'est le Kogo ; écriture et langue diffèrent... Dans l'Inde les mots et les lettres sont ceux qu'a inventés le dieu Brahmâ ; ils sont originellement au nombre de 47 ; mais ils vont se multipliant : C'est ce qu'on appelle seizô 青藏 "corbeille bleue" (sk. nîlapiṭaka) ...Depuis les Kan (Han) 漢 jusqu'aux Zui (Souei) 隋 (25-618), les traducteurs désignaient l'Inde sous l'appellation Ko 胡...on appelait tout indistinctement du nom de Ko. A partir de la dynastie Zui (Souei), on donna à tout communément le nom de Bon 梵. C'est le cas de dire : Qui passe le but ne l'atteint pas.—Cf. *Butsugo, sur les langues que le B. emploie pour prêcher.—*Bongyô* 梵行 "Conduite brahmique", sk. brahmacaryâ, p. °cariyâ ; Mvy. 1279 tib. chaṅs kyi spyod. Le mot est emprunté à l'ordre brahmanique où il désigne la pratique rigoureuse de la règle et spécialement la continence imposée pendant la période des études.—Mahâpr°pâr°śâstra Tt. 1509 XX : Les dieux qui ont tranché le désir sexuel sont des Brahmâ, terme qui s'applique à tous les dieux du Plan du Formel ; c'est pourquoi la méthode pour trancher le désir sexuel est dite Conduite brahmique.—Mais la Conduite brahmique désigne

aussi l'ensemble de toutes les bonnes actions. Tt. 1509 VIII explique que, s'il en est ainsi, c'est pour bien marquer quelle importance capitale a l'élimination de la luxure.—T. 310 CXIV Dans la Loi bouddhique, c'est la pureté de l'Esprit qui fait la Conduite brahmique.—T. 1775 II Quoiqu'ayant femme et enfants, Vimalakîrti observe toujours la Conduite brahmique.—T. 1670 (=Milindapañha 76) Le roi demande : Le B. se conforma-t-il à la Conduite brahmique? N'eut-il pas de rapports avec les femmes ?—Certes, répond Nâgasena.—Alors, reprend le roi, le B. fut un adepte de Brahmâ !—Certains commentateurs chinois interprètent Bon par Nirvâṇa et expliquent que la Conduite brahmique est celle qui conduit au Nirvâṇa Ttt. 1721 III, 1796 XVII.—La Conduite brahmique est la seconde des cinq Pratiques des Bs. qui mènent au Nirvâṇa T. 375 XI et XIV sq. ; cf. *Gyô.—Tt. 1604 VI (=Mah° sûtrâl° td. Lévi 147) Quatre vertus de la Conduite brahmique : (1) elle est unique, parce qu'elle n'a rien de commun avec les autres ; (2) elle est pleine, parce que contrairement à la Conduite des hérétiques elle parachève l'abandon des Passions des trois Plans ; (3) elle est pure, parce qu'elle est nettoyée naturellement, en tant qu'elle est sans-Ecoulement ; (4) elle est nette, parce qu'elle est nettoyée des taches, car la Série personnelle est nettoyée chez ceux dont l'Ecoulement est épuisé.—*Bonjô* 梵乘 "Véhicule brahmique" : on appelle ainsi le V. des Bs. parce qu'il est pur.—*Bonjû* 梵住 "Station brahmique", sk. brahmavihâra ; cf. *Muryôshin.—*Bonkai* 梵界, monde de Brahmâ ; cf. inf. Bonsekai.—*Bonkai* 梵迦夷=sk. brahmakâyika, Ensemble-brahmique ; cf. sup. Brahmâ dans la cosmologie bouddhique.—*Bonkaku* 梵閣 "pavillon brahmique", terme désignant les temples bouddhiques.—*Bonkô* 梵響 "son brahmique" : son de la voix du B., p. ex. Ttt. 2125 I ; cf. *Bonnon.—*Bonnô* 梵皇 "empereur [de la Loi de la terre] brahmique", désignation ch. du B., p. ex. dans la préface de Ttt. 1912.—*Bonkoku* 梵國 "pays brahmique" : l'Inde, p. ex. Ttt. 2125 III.—*Bonkyô* 梵篋, ou bonkyô 梵挾, bonkô 梵夾, bonsaku 梵筴, termes désignant ce qu'on appelle aujourd'hui en Occident pothî (hindoustani poṭhî, du sk. pustaka, dérivé lui-même du persan pust "cuir, parchemin"), c.-à-d. les manuscrits de l'Inde et des pays de culture indienne, serrés (kô 夾, kyô 挾) entre des planches ou dans une boîte (kyô 篋, saku 筴) de bois, auxquelles ils sont fixés par des attaches ; par extension, les livres chinois reliés de la même façon (notamment les collections d'estampages épigraphiques).—Bonkyô est aussi le nom d'un Sceau : pour le former, on dispose les mains en forme de bonkyô Zish. I.—*Bonnyo* 梵女 "femme brahmique" : femme observant la Conduite brahmique, ou femme d'un Brahmisant, ou encore femme d'un brahmane (p. ex. T. 567).—*Bonrin* 梵輪, sk. brahmacakra : Roue brahmique, synonyme de *hôrin 法輪, sk. dharmacakra, la Roue de la Loi, que fait tourner le B.—T. 26 XXXIV (=Majjhima I 431, 368) Le Tg. fait tourner la Roue brahmique. Mah°p°pâr°śâstra Tt. 1509 XXV La Roue brahmique porte ce nom parce qu'elle est pure...ou encore parce que Brahmâ signifie vaste (sk. bṛhant) : or la Roue de la Loi que fait tourner le B. s'étend au monde entier ; ou encore parce que le B. enseigne les quatre Stations brahmiques ; ou encore parce qu'à l'origine c'est Brahmâ Roi des Dieux qui invita le B. à faire tourner la Roue de la Loi ; ou encore, pour plaire à ceux qui vénèrent le dieu Brahmâ.—Le B. dit tantôt Roue de la Loi, tantôt Roue brahmique. Quelle différence y a-t-il entre ces termes ?—Ils sont synonymes. Toutefois, d'après certains, Roue brahmique se rapporte aux Quatre Incommensurables (=Stations brahmiques) et Roue de la Loi aux Quatre Vérités ; ou encore, on dit Roue brahmique parce que la Voie est atteinte au moyen des Quatre Incommensurables et Roue de la Loi en tant qu'elle est atteinte au moyen d'autres Essences ; ou encore, Roue brahmique s'emploie par rapport aux Quatre Extases et Roue de la Loi par rapport aux trente-sept Ailes de l'Eveil ; ou encore, Roue brahmique s'applique à la Voie de l'Extase et de la Concentration, et Roue de la Loi à celle de la Sapience.—T. 183 Un ermite qui est le futur Maitreya, s'étant suicidé, renaît dans le monde de Brahmâ où il prêche la loi de Brahmâ ; il y obtient l'Eveil et y fait tourner la Roue brahmique. Il institue un Pénitentiel qui interdit sévèrement la viande comme aliment ; cf. BEFEO XXIV, 166.—Cf. aussi sup. le passage du Kośa sur le śrâmaṇya-brâhmaṇya.—*Bonsekai* 梵世界, ou bonse 梵世, bonkai 梵界, bontenkai 梵天界, sk. Brahmaloka, "monde de Brahmâ" ; on le désigne souvent en chinois comme le septième Ciel (Daishichibonten 第七梵天) parce qu'il vient au-dessus des six mondes ou cieux du Plan du Désir. T. 1670 (=Milindapañha 81) Une pierre qui tomberait du monde de Brahmâ ne toucherait la terre qu'au bout de six jours (pali : de quatre mois). Ttt. 2122 V Une pierre de 1000 pieds jetée du ciel de Brahmâ le 15 de la 9e lune arrive au Jambudvîpa le même jour de l'année suivante. Tt. 201 V (=Sûtrâlaṁkâra td. Huber 130) Les Voyants de l'antiquité croyaient qu'en renonçant à leur vie ils renaîtraient dans le monde de Brahmâ ...Mais ce n'est pas en se suicidant qu'ils renaissaient dans le ciel de Brahmâ : c'est en pratiquant l'Extase et en se délivrant des Liens. Leurs confrères crurent qu'ils y renaîtraient en se jetant dans les abîmes ou dans le feu ; c'est ainsi que naquirent les Vues Perverses.—*Bonsen* 梵線 : le cordon brahmanique (porté par les hautes castes à partir de l'initiation et tressé de plantes différentes selon la caste). T. 1451 I interdit aux moines de le porter ; c'est un péché de transgression.—*Bonsetsu* 梵刹=sk. brah-

maksetra "Terrain brahmique", terme qui désigne l'Inde, où plus fréquemment les couvents bouddhiques.—*Bonshaku* 梵釋, Brahmâ et Śakra [Indra], souvent associés ; cf. sup.—*Bonshakushitennô* 梵釋四天王, Brahmâ et Śakra associés aux quatre Dieux-Rois ; cf. sup.—*Bonshabashu* 梵娑婆主, sk. Brahmâ Sahâmpati ; cf. sup. Souverain du monde.—*Bonshi* 梵志, litt. "qui a la volonté brahmique", sk. p. brahmacârin ; Brahmisant. L'équivalent sk., qui signifie littéralement pratiquant la Conduite brahmique (cf. sup. Bongyô), s'applique en particulier à l'étudiant en cours d'instruction et tenu spécialement à la continence. Le bouddhisme a changé la valeur du mot. Tt. 1509 LXXVI Les Brahmisants, ce sont tous les hérétiques sortis de la famille, ou encore ceux qui suivent leur Loi. T. 125 IX L'Arhat qui a épuisé les Ecoulements, c'est lui qu'on appelle Brahmisant.—Le mot bonshi est souvent l'équivalent de brahmane, p. ex. T. 26 XXXVII, XXXIX, et Tt. 1545 XXXIV. Les commentateurs chinois interprètent la traduction bonshi "qui a la volonté brahmique" comme signifiant "qui a la volonté du Nirvâṇa" Ysk. XIX.—*Bonshin* 梵身, sk. brahmakâya "corps de Brahmâ" ; cf. *Busshin init. Bonshin s'emploie aussi pour désigner le Corps d'Essence du B. Ttt. 1813 I.—Cf. aussi sup. Bonkai =sk. brahmakâyika.—*Bonshitsu* 梵室 "chambre brahmique", désignation de la cellule du moine.—*Bonshô* 梵鐘 "cloche brahmique" : on désigne ainsi les grandes cloches des monastères ; cf. *Shô "cloche".—*Bonshu* 梵衆, sk. Brahmapârisadya (ou aussi Brahmakâyika) ; cf. sup. Brahmâ dans la cosmologie bouddhique.—Désigne aussi la Communauté bouddhique.—*Bonsô* 梵僧 "moine brahmique" : moine des Pays Occidentaux, ou moine pratiquant les Défenses.—*Bonten* 梵天 "le Dieu Brahmâ", et *Bontennô* 梵天王 "Brahmâ Roi des Dieux" ; cf. sup.—*Bonten* 梵典 "les livres saints de l'Inde".—*Bontenkô* 梵天后, la conjointe du Dieu Brahmâ ; cf. sup. Iconographie.—Cf. aussi *Baramon, *Bombai, *Busshin, etc.—Sur Brahmâ dans les Nikâya et les Âgama, le Prof. Ui a publié dans Itkk. III, 63-195, un important travail qui n'a malheureusement pu être utilisé pour la préparation du présent article. Il y montre notamment comment le bouddhisme dépersonnalise Brahmâ au point de confondre sous ce nom toutes sortes de personnages différents. Cf. p. ex. le sûtra du Saṁyuktâgama T. 99 IV (27 b-c) [=T. 100 XIII (466 c)=Saṁ. Nik. I ,14] où un certain Brahmâ entre en religion, devient Arhat et, au cours de sa tournée de Mendicité, enjoint à sa propre mère de ne pas adorer le dieu Brahmâ ; sur ces entrefaites survient Brahmâ Sahapati qui recommande à la mère de faire offrande au Moine-mendiant, son fils, et non au dieu.

BONNÔ 煩惱 (litt. "tourment, affliction"), sk. kleśa, p. kilesa ; tib. ñon moṅs pa.—Passion.—**Aperçu général.**—Le point de départ du bouddhisme est la Douleur. Les langues romanes, slaves, germaniques comme le sanscrit nous permettent de suivre un développment sémantique qui conduit d'une racine signifiant "douleur" à un dérivé signifiant "passion": français pâtir→passion; russe stradat "souffrir"→strast "passion" ; allemand leiden → Leidenschaft ; sk. kliś- [faire]"souffrir"→kleśa. Le même développement se laisse poursuivre dans la liaison de la première et de la deuxième Vérité, ainsi que dans l'enchaînement des douze Données-causales. La première Vérité constate le caractère Douloureux des Essences et des Opérés ; la deuxième Vérité, celle de la Formation, en indique la cause : les Passions. L'ordre réel des douze Données-causales (opposé à l'ordre logique des quatre Vérités) se poursuit en sens inverse ; il commence par la Passion fondamentale, l'Inscience, qui équivaut à l'ensemble des Passions, et finit par l'énumération de la vieillesse, de la mort, et de diverses manifestations de la Douleur : affaiblissement, fièvre, souffrance, plaintes, tristesse, tribulations. Le caractère idéaliste du bouddhisme est attesté par les équations suivantes : Inscience=Désir=Racine des Essences T. 59 (855 c) ; Inscience=Passion (Harivarman ; cf. K. Lav. III, 91) ; Esprit=Inscience T. 418 I (906 a), Esprit-en-travail=Cause des Passions T. 26 XXXIII (635 b). L'Acte est causé par les Passions, qui agrègent les cinq Masses en une entité individuelle illusoire Tt. 1545 XLVI (238 b) ; l'Acte est causé par l'Esprit T. 721 XX (114 b), T. 276 (235 b) ; donc les Passions et l'Esprit sont identiques en tant que Causes des Actes, d'où résultent le Monde-Réceptacle et le Monde des Etres. La Passion n'est donc pas seulement une catégorie psychologique, mais aussi une catégorie ontologique cardinale, de même que le principe apparenté de l'Esprit. Déjà dans le Saṁyuktâgama T. 99 X (69 c), le Buddha déclare que les Passions des Etres et les variétés du monde matériel dépendent de l'Esprit, comme les couleurs et les dessins d'un tableau sont créés par le peintre. L'école Mahâsanghika (Anguttaranikâya I, p. 10 ; Traité de Vasumitra Tt. 2031) admettait l'existence d'un Esprit dont la substance est originellement pure, mais qui est accidentellement souillé par des Passions-de-passage. Plus tard le Tathâgatagarbhasûtra, le Śrîmâlâsûtra, le Lankâvatâra, le Mahâyânaśraddhotpâda divisent cet Esprit, la Matrice de Tg., la Notation de Tréfonds, en deux sections (ou états), l'une Immaculée, l'Ainsité, l'Essencité, l'autre Passionnée, Magasin des Germes des trois Plans à-Ecoulement. Les efforts du G.V. pour expliquer l'interaction et l'Imprégnation réciproque de ces deux principes métaphysiques opposés ont donné lieu à une dialectique du Milieu, conciliant thèse (Passion) et antithèse (absence de Passion) dans une synthèse progressive. L'application de cette

méthode dans le domaine de la Discipline et de la morale a élargi le cadre étroit des Défenses négatives et des pratiques ascétiques du P.V. Une casuistique ingénieuse et intentionaliste permet aux Bs. (même aux Bs. Moines) du G. V. tous les péchés et toutes les Passions, en première ligne les péchés de concupiscence, pourvu que ces péchés jouent le rôle de Moyens nécessités par la grande Compassion et le Travail salvifique. La fin (le Nirvâṇa, l'Eveil, l'état de Buddha) justifie les Moyens (les Passions comme combustibles du processus vital), mais cette fin disparaît dans un avenir lointain, de plus en plus reculé (comme dans le cas des Bs. Icchantika du Lanka, qui refusent d'entrer dans le Nirvâṇa aussi longtemps qu'il y aura des Etres à sauver ; cf. *Issendai). Ce Nirvâṇa sans-Reste et cet Eveil du P.V. sont tellement éloignés dans un avenir infini que les Bs. considèrent leurs Passions et les actes altruistes qui en résultent comme des sortes de buts provisoires, accommodés à la Transmigration ; d'où les notions du Nirvâṇa sans-Résidence (cf. *Nehan) et de l'Eveil actif et éternel. Leur tâche qui est de sauver les Etres pendant des vies innombrables n'est jamais accomplie ; les Etres deviennent les Mobiles de leur activité mondaine. Ces énormes perspectives du G.V. expliquent la contradiction apparente de la Prajñâpâramitâ, qui enjoint aux Bs. d'aimer les Passions aussi profondément qu'ils doivent adorer le B., et le paradoxe du fondateur de la secte Tendai : "La Passion, c'est l'Eveil." —**Terminologie.**—Tc. ‡kireisha 吉隷捨 Ttt. 2135 (1228).—Dans les plus anciennes td. on trouve au lieu de bonnô les termes aiyoku 愛欲 "Amour-Désir, Attraction", p. ex. T. 350 (td. IIe siècle ; cf. Staël-Holstein, Kâśyapaparivarta p. 80, 88, 111, 165), ketsu 結 "Entrave", shi 使 "messager", kesshi 結使 "Entrave-messager", eo 穢汙 "Tache", ku 垢 "Souillure", rô 勞 "peine" T. 474 I (524 b), jinrô 塵勞 "poussière-peine" T. 475 II (549), etc. La td. bonnô 煩惱 apparaît vers la fin du IVe siècle, comme il ressort des textes cités dans la suite du présent article. Dans Tt. 1548, td. en 415 A.D. (comparé avec le Vibhanga p. dans Adkk..), les termes bonnô 煩惱, bonnôshi 煩惱使 et bonnôketsu 煩惱結 correspondent au sk. saṁyojana "Entrave". Les stances du Saṁyuktâgâma T. 99 XVII (119), td. au Ve siècle, désignent comme bonnô les Passions appelées chakushi 著使, shi 使 et ketsu 結 dans la partie correspondante en prose. Dans Ttt. 2122 (compilé en 668 A.D.), les trois termes bonnô 煩惱, shibonnô 使煩惱, et shi 使 sont employés comme synonymes.—Le mot bon 煩, litt. "vexation, tourment", entre dans le nom du ciel Mubonten 無煩天, sk. Avṛha, p. Aviha, douzième monde du Plan du Formel, qui porte ce nom parce que les Dieux y sont délivrés de toute vexation ; dans un passage de T. 99 XXII (159) sur le ciel Avṛha, bonnô se trouve comme équivalent de bon. Quant a nô 惱, l'autre élément du composé bonnô, il apparaît comme terme isolé dans le Ratnakûṭasûtra T. 310 XXXV (196) et le Śâriputrâbhidharma Tt. 1548 XX (655), où l'on en énumère dix espèces qui correspondent aux dix âghâtavatthu "occasions de malfaisance" du Vibhanga : (1-3) garder rancune à celui qui me fait du tort dans le passé, le présent et l'avenir ; (4-6) à celui qui maltraite les personnes et les choses que j'aime ; (7-9) à celui qui traite bien les personnes et les choses que je déteste ; (10) à celui qui me fait tort à cause de mes Fautes. D'autre part, nô 惱 est la td. courante du sk. upâyâsa "Tribulation" dans la série des douze Données-causales, et du sk. pradâśa "Mordant" dans la liste des cent Essences (et dans la Triṁśikâ, etc.). Dans Tt. 1605 IV (678 a), nô 惱 est un nom donné aux trois Poisons et compté comme Passion dans la liste des variétés des Passions.—Dans l'éc. nouv. la plupart des termes qui avaient servi anciennement à rendre le sk. kleśa ont été affectés à la td. d'autres mots sk. : ai 愛, sk. tṛṣṇâ "Soif" ; yoku 欲, sk. kâma "Désir" ; ketsu 結, sk. saṁyojana "Entrave" ; shi 使, sk. anuśaya "Résidu" ; ku 垢, sk. mala "Souillure". La nouv. éc. rend sporadiquement kleśa par waku 惑 "Trouble", qui représente souvent le sk. kaṅkṣâ. —Nô et bonnô rendent souvent le sk. p. angaṇa "Tache", et parfois (Mvy. 6499) bonnô correspond au sk. p. upadhi "Base".—**Petit Véhicule.** —*Âgama.*—La doctrine des Passions remonte aux plus anciens discours de Śâkyamuni sur les Quatre Vérités et les Douze Données-causales. L'origine de la Douleur, telle que la définit la deuxième Vérité (Vérité de la Formation), est appelée "Soif" ou "Passion", et trois des douze Données-causales, l'Inscience, la Soif et l'Appropriation, sont comptées parmi les Passions ; l'Inscience figure même comme la Passion fondamentale.—Le *Saṁyuktâgama* T. 99 XVIII (127) [et cf. ib. VIII (50, 51)] comprend sous le terme *Issaibonnô* 一切煩惱 "toutes les Passions" les groupes suivants : les 4 Courants ru 流, ou Jougs yaku 扼 (Désir, Devenir, Vue, Inscience), les 4 Appropriations shu 取 (Désir, Vue, Mauvaises Défenses, croyance au Soi), les 4 Liens baku 縛 (Attraction, Haine, Adhésion excessive aux règles disciplinaires, Vue du Soi), les 9 Entraves ketsu 結 (Amour, Haine, Orgueil, Inscience, Vue, Adhésion excessive, Doute, Jalousie, Avarice), les 7 Résidus shi 使 (Attraction, Haine, Soif de l'Existence, Orgueil, Inscience, Vue, Doute), les 5 Revêtements gai 蓋 ou Aliments yô 養 (Cupidité, Malveillance, Torpeur, Exaltation, Doute), les 3 Soifs (Soif du Plan du Désir, Soif de l'Existence, Soif de l'Inexistence), les 3 Taches e 穢 (Attraction, Haine, Erreur).—Ib. XXVI (189-192) définit les *cinq Bonnô*, appelés successivement taihô 退法 "Essences de Régression", shô 障 "Obstructions", gai 蓋 "Revêtements", et shinju 心樹 "Arbres [touffus qui étouf-

fent] l'Esprit". Ib. XXIV (171) les désigne en outre comme les cinq mauvais Groupes, fuzenju 不善聚 (sk. akuśalarâśî). Ces cinq Passions portent les noms suivants (équivalents p. d'après Saṁ. Nik. XLVII, 5) : (1) Cupidité tonyoku 貪欲 (p. kâmacchanda) ; (2) Malveillance shinni 瞋恚 (p. byâpâda) ; (3) Torpeur suimin 睡眠 (p. thînamiddha) ou Hébètement konjin 惛沈 (p. thîna) ; (4) Exaltation et Remords jôke 悼悔 (p. uddhaccakukkucca) ou Exaltation jôko 悼舉 [var. T. I VIII (51) jôge 掉 (ou 調) 戲] ; (5) Doute gi 疑 (p. vicikicchâ). Trois de ces Passions, la Cupidité, la Haine (=Malveillance) et le Doute (souvent remplacé par l'Inscience ou l'Erreur), constituent les trois Racines du Mal fuzengon 不善根 (sk. akuśalamûla), aussi désignées comme les trois Entraves, les *trois Poisons*, etc.—Le Saṁyuktagâma T. 99 XXVI (192) traite encore des *Aliments* jiki 食 (sk. âhâra) et des Non-Aliments fujiki 不食 de ces cinq Passions ou Revêtements. L'Aliment du premier Revêtement, la Cupidité, est le Toucher ; celui de la Malveillance, l'Obstruction ; celui de la Torpeur est constitué par les cinq états suivants : (a) somnolence, (b) absence d'animation, (c) bâiller et s'étirer, (d) boisson et nourriture excessives, (e) fatigue ; le quatrième, l'Exaltation, a pour Aliments (a) l'affection (sk. vitarka, cf. K. Lav. V, 89, 99) pour le village natal et la famille, (b) pour la patrie, (c) le désir de l'immortalité, (d) le regret des plaisirs mondains éprouvés dans le passé ; le cinquième, le Doute, a pour Aliments l'Incertitude quant au passé, au présent et au futur.—Un autre passage (ib. p. 189-190) définit les *Revêtements* comme les causes des Passions : les Revêtements affligent [bonnô et nô employés comme verbes—de même que shi 使 T. 99 XVII (119)], recouvrent, assoupissent, suffoquent l'Esprit et augmentent les Passions.—Ib. p. 191 divise chacun des Revêtements en deux : Cupidité externe et interne ; Malveillance et signes externes (i.e. expressions) de la Haine ; Hébètement (p. thîna) et Torpeur (p. middha) ; Exaltation (p. uddhacca) et Remords (p. kukkucca) ; Doute quant au Bien et au Mal : soit au total dix Revêtements.—T. 99 IX L'Essence qui Entrave keppô 結法, ou qui Approprie shuhô 取法, est définie comme la Cupidité yokuton 欲貪 ; les Essences Entravées par les Entraves, ou Appropriées par les Appropriations, sont les Domaines des cinq Organes et du Mental.—L'*Ekottarâgama* T. 125 XVII (632) [=Majjh. Nik. V] définit les *Entraves* ketsu 結 comme les mauvaises Essences qui produisent les Vues Perverses.—Ib. p. 633 kesshi 結使 est défini tantôt comme les mauvaises pratiques des Moines-mendiants qui ne sont pas des disciples du B., tantôt par l'origine (Cupidité, Mal, ou Cupidité, Haine, Erreur) de ces pratiques.—Ib. p. 630 Il y a *trois Entraves-messagers* kesshi 結使 qui lient les Etres et les empêchent de passer de la rive de la Transmigration (Vue de l'Ensemble-de-Réalités) à la rive du Nirvâṇa (extinction de cette Vue) : (1) Vue d'un Ensemble-[de-réalités] shinken 身見 (var. shinja 身邪), c.-à-d. croire à l'existence d'un Soi dans le corps, produire la Connotation d'un Moi goga 吾我, d'un Etre, croire à l'existence d'un principe vital (sk. jîva), d'une personne (sk. puruṣa), à laquelle on peut s'attacher comme à un support. (2) Adhésion excessive aux règles disciplinaires kaitô 戒盜 ; c'est croire à ce qui suit : "Par cette pratique disciplinaire, j'obtiendrai la naissance dans une famille noble, dans une famille de brahmanes, dans le ciel parmi les Dieux." (3) Doute portant sur l'existence ou l'inexistence d'un Soi, d'un Etre, d'un principe vital, des père et mère, de la vie actuelle et future, des Moines, des brahmanes, des arhat, de l Attestation de la Vérité.—Ib. XX (650) énumère *quatre Entraves* ketsu 結 qui correspondent aux quatre upakkilesa "Sous-Passions" de l'Ang. Nik. IV, 50 : (1) Désir, (2) Haine, (3) Erreur, (4) [recherche du] Bénéfice [personnel] riyô 利養.—Ib. VI (573) énumère d'autre part *21 Entraves* de l'Esprit qui font tomber les Etres dans les mauvaises Destinations : (1) Répulsion shin 瞋 ; (2) Violence igai 恚害 ; (3) Torpeur suimin 睡眠 ; (4) Exaltation jôge 調戲 ; (5) Doute gi 疑 ; (6) Colère nu 怒 ; (7) Malveillance ki 忌 (sk. vyâpâda) ; (8) Mordant nô 惱 ; (9) Jalousie shitsu 疾 ; (10) Rancune zô 憎 ; (11) Indignité muzan 無慚 ; (12) Impudence mugi 無愧 ; (13) Duperie gen 幻 ; (14) Hypocrisie kan 姦 (sk. sâṭhya) ; (15) Fausseté gi 僞 (sk. mṛṣâ) ; (16) dispute jô 諍 (sk. vivâda kalaha) ; (17) Enivrement kyô 憍 ; (18) Orgueil man 慢 ; (19) envie to 妬 ; (20) Orgueil de supériorité (cf. K. Lav. V, 26 ; Penser : "je suis supérieur", "je suis égal", relativement à l'égal, au supérieur) zôjôman 增上慢 (sk. adhimâna [ou abh°]) ; (21) Attraction ton 貪.—*Madhyamâgama* T. 26 XXVIII (603) : L'Extrême de la Douleur kuhen 苦邊 consiste dans les *sept messagers* shi 使 suivants : Dispute tôjô 鬪諍, Jalousie zôshitsu 憎嫉, Hypocrisie yuten 諛諂, Duperie goô 欺誑, Mensonge môgo 妄語, Calomnie ryôzetsu 兩舌, et les innombrables mauvaises Essences.—Un passage du Madhyamâgama T. 26 XXXIII (635) [cf. Dîg. Nik. XXI] groupe les Entraves (kesshi) dans une série causale : Esprit-en-travail → Pensée → Désir → Amour → Avarice-Jalousie → Massacre et les autres mauvaises Essences mentionnées ci-dessus à partir de "Dispute". Toute cette série constitue une Masse de Douleur kuon 苦陰 (sk. duḥkhaskandha).—Ib. p. 639 Les hommes commettent beaucoup de Péchés zai 罪, à cause de *quatre Pratiques :* Pratique du Désir, Pratique de la Haine, Pratique de la Crainte fu 怖, Pratique de l'Erreur.—Le *Dîrghâgama* T. I VIII compte plusieurs Passions dans les catégories numériques du Saṅgîtisûtra : les trois Ecoulements ro 漏 : Désir, Devenir, Inscience ; les trois feux ka 火 : Désir, Haine, Erreur ; les quatre Liens du

Corps shimbaku 身縛 : Cupidité, Haine, Adhésion, Vue du Soi ; les quatre épines shi 刺 : Désir, Haine, Vue, Orgueil ; les cinq *Entraves inférieures* geketsu 下結 (sk. avarabhâgîya saṁyojana, dites inférieures parce qu'elles appartiennent au Plan inférieur, c.-à-d. au Plan du Désir) : Vue d'un Ensemble-de-réalités, Adhésion excessive aux règles disciplinaires, Doute, Cupidité, Haine, et les cinq *Entraves supérieures* jôketsu 上結 (sk. ûrdhvabhâgîya saṁyojana, appartenant aux Plans du Formel et du Sans-Forme) : Amour du Plan de Formel, Amour du Plan du Sans-Forme, Inscience, Orgueil, Exaltation ; les cinq espèces de Jalousie zôshitsu 憎嫉: relatives au domicile, au Donateur, aux bénéfices, au Formel, à la Loi.—*Vinaya*.—T. 1428 XXXIII (797 a) [Dharmagupta] Sont appelés "*feu ardent*" : Organes, Objets, Notations, Impressions, Désir, Haine, Erreur, naissance, vieillesse, maladie, mort, tristesse, douleur, tribulation.—T. 1462 V (703 c) (=Samantapâsâdikâ p. 163) : Le Bg. énumère à Anuruddha *onze Passions* de l'Esprit : (1) Doute, (2) Non-Captation (p. amanasikâra), (3) Hébètement, (4) Torpeur, (5) épouvante kyô 驚 (p. chambhitatta) ; joie après la réception d'un don (p. ubbilla var. uppilava "Bondissement") ; (6) grossièreté dai 大 (p. duṭṭhulla "Turbulence") ; (7) Bonne-volonté trop zélée (p. accâraddhaviriya) ; (8) Bonne-volonté trop molle (p. atilînaviriya) ; (9) loquacité (p. abhijappâ "désir") ; (10) Non-discernement fufumbetsu 不分別 (p. nânattasaññâ) ; (11) recherche excessive des Formes (p. atinijjhâyitattaṃ rûpânam).—T. 1463 VIII (850) [Sarvâstivâdin] Il y a *500 Passions*, dont 10 Résidus, 10 Liens, 10 Entraves sont énumérés...Les Passions à abandonner par la Vue des Vérités sont : (1) Vue d'un Ensemble-de-réalités ; (2) Adhésion excessive aux règles disciplinaires ; (3) Doute ; (4-6) Attraction, Haine, Erreur menant aux mauvaises Destinations. Après l'élimination des Passions 1-3 on obtient le Fruit de l'Entrée-dans-le-courant. Quand l'Attraction, la Haine et l'Inscience du Plan de Désir sont devenues minces, on obtient le Fruit du Retour-unique. Après l'élimination de ces Passions, on obtient le Fruit du Sans-retour. Après l'élimination de l'Attraction et de l'Inscience des Plans de Formel et de Sans-Forme, on obtient le Fruit d'Arhat. Sont à abandonner par le Chemin de l'Exercice sept Passions, à savoir : (1) Attraction du Plan de Désir ; (2) Haine ; (3) Attraction du Formel ; (4) Attraction du Sans-Forme ; (5) Inscience ; (6) Orgueil ; (7) Exaltation.—*Scolastique*.—*Traité de Vasumitra sur les sectes* Tt. 2031-2033 (et cm.).—Trois des cinq thèses attribuées à Mahâdeva, qui occasionnèrent le premier schisme bouddhique, se rapportent aux Passions. D'après Mahâdeva, l'Arhat est susceptible d'éprouver les trois Passions suivantes : l'ignorance muchi 無知 (sk. ajñâna), le Doute yûyo 猶豫 (sk. kâṅkṣâ), et [la Passion qui consiste en ce qu'on est sujet à] la séduction shoyû 所誘 (sk. ullâpana) ; selon d'autres écoles, l'Arhat est au contraire délivré de toutes les Passions (cf. J. Masuda, Early Indian Buddhist Schools, p. 15). D'autre part, les écoles Mahâsânghika, Ekavyavahârika, Lokottaravâda et Kaukkuṭika soutenaient que celui qui est Entré-dans-le-courant, dans la première Terre du Chemin de la Vue, dans la Détermination de l'Exactitude shôshôrishô[ketsujô] 正性離生[決定] (sk. saṁyaktvaniyâma), détruit toutes les Entraves ; les Sarvâstivâdin disaient qu'il ne détruit que trois Entraves, à savoir la Vue d'un Ensemble de-réalités, le Doute, et l'Adhésion excessive aux règles disciplinaires. De plus, les écoles avaient des opinions différentes sur la nature même des Passions. Les Mahâsânghika, les Ekavyavahârika, les Lokottaravâda, les Kaukkuṭika, les Andhaka et les anciens Mahîśâsaka distinguaient dans la Passion d'une part la Résidu zuimin 随眠 (sk. anuśaya : Germe de la Passion, Passion latente, endormie, en puissance, à l'état subtil, subconsciente, inclination interne) et de l'autre l'Enveloppement ten 纏 (sk. paryavasthâna, paryutthâna : Passion actuelle, manifestée, en exercice, l'explosion de la Passion). L'Enveloppement, enseignaient ces écoles, est Associé à l'Esprit, de l'Ordre-de-l'Esprit, Objectif ; le Résidu n'a pas ces qualités. Les Mahîśâsaka tardifs allaient encore plus loin ; ils professaient que la Nature du Résidu est toujours présente [en tant que le Résidu est la cause qui produit les Essences]. Les Sarvâstivâdin prétendaient que tous les Résidus sont compris dans la catégorie des Enveloppements, mais que tous les Enveloppements ne rentrent pas dans la catégorie des Résidus ; ce sont ces derniers, disaient-ils, qui sont Associés à l'Esprit, de l'Ordre-de-l'Esprit, Objectifs. Les Mahâsânghika, etc., tardifs disaient que les Passions et le Chemin peuvent exister en même temps, les unes à côté de l'autre, c.-à-d. qu'il y a des Terres où les Passions sont contrôlées, mais où les Résidus ne sont pas encore supprimés (Masuda p. 33). Les Kâśyapîya soutenaient la thèse suivante : Du moment que les Passions sont détruites par l'Arhat et reconnues par lui comme telles, la Nature-propre de la Passion [cf. le Résidu] cesse d'exister ; les Sarvâstivâdin soutenaient au contraire que même après la destruction des Passions leur Nature-propre continue à exister (ib. p. 65). Une des thèses des Mahâsânghika (ib. p. 30) contient une doctrine qui fut développée plus tard dans certains ouvrages du G. V., mais que réfute la Vijñaptimâtratâsiddhi [S. Lav. 111-112] : La Nature de l'Esprit est originellement pure ; étant souillée par les Sous-Passions et les Passions-de-passage, elle devient impure.—*Abhidharmajñânaprasthânaśâstra* Tt. 1543 IV (786 c) : Les 36 Résidus [cf. inf. Kośa] du Plan du Désir comportent tous la Délibération et la Décision. Parmi les 31 Résidus du Plan du Formel, il y en a qui comportent la Délibération et la Décision, il y en a d'autres

qui comportent la Décision sans la Délibération, et d'autres encore qui ne comportent ni Décision ni Délibération. Les 31 Résidus du Plan du Sans-Forme n'ont ni Délibération ni Décision...Parmi les 5 Entraves du Plan du Désir, la Haine est associée à 3 Organes : ceux de la Douleur, de la Tristesse et de l'Apathie ; le Doute est associé à 4 Organes : ceux de la Joie, du Plaisir, de la Tristesse et de l'Apathie ; la Cupidité, la Vue d'un Ensemble-de-réalités, l'Adhésion excessive aux règles disciplinaires sont associées aux 3 Organes de la Joie, du Plaisir et de l'Apathie, et il en est de même des 31 Résidus du Plan du Formel Les 31 Résidus du Plan du Sans-Forme ne sont associés qu'à l'Apathie.—Ib. v (789-797, résumé) : *L'interrelation* [*des Passions*] ichigyô 一行 (sk. ekâyana, cf. Mvy. 6418 ; i.e. la théorie des relations qui existent entre les différentes Passions et leurs différents modes) parcourt d'un bout à l'autre les 6 [catégories temporelles], les 7 petites et les 7 grandes [catégories temporelles], [les catégories d']interdépendance [des Passions, sans tenir compte de la classification présent-passé-avenir], le Devenir [dans les 3 Plans]. Dans l'explication des 6 [catégories temporelles], on répond à 6 questions, dont la première est formulée ainsi : "Si une certaine Entrave existait dans le passé, existera-t-elle également dans l'avenir ?" Dans l'explication des 7 petites [catégories temporelles], on répond à 7 questions, dont la première est formulée ainsi : "Est-ce que l'existence passée d'une certaine Entrave (p. ex. l'Amour) entraîne nécessairement l'existence passée d'une certaine autre Entrave (p. ex. la Haine), et inversement ?" Dans la section des 7 grandes [catégories temporelles], on confronte de cette façon chaque fois de 2 jusqu'à 8 Entraves avec une autre Entrave dans le passé, le présent et l'avenir. Sept fois sept (49) cas d'Enchaînement-causal résultent de cette confrontation. [Cf. version parallèle Tt. 1544 IV (938 c).]—*Mahâvibhâṣâ* Tt. 1545 XLVI (238 b) : L'Entrave de la Vue d'un Ensemble-de-réalités est la Racine des 62 Vues. Ces Vues sont les Racines des autres Passions. Ces autres Passions sont les Racines des Actes.—*L'Abhidharmakośa* Tt. 1558 consacre une section entière à la question des Passions (XIX-XXI = K. Lav. v). On trouvera ci-dessous des citations caractéristiques destinées à résumer cette section, suivies de quelques passages extraits d'autres sections.—XIX (98-99) Il y a *six* ou (en subdivisant l'Attraction) *sept Résidus* [équivalent de "Passion" dans ce texte Sarvâstivâdin ; cf. sup. Traité de Vasumitra] : (1) Attraction du Plan du Désir ; (2) Haine ; (3) Attraction du Devenir, c.-à-d. des deux Plans supérieurs ; (4) Orgueil ; (5) Inscience ; (6) Vue ; (7) Doute. Il y a *dix Résidus* si l'on divise en cinq la Vue : (1) Vue d'un Ensemble-de-réalités ; (2) Vue de Prise des Extrêmes ; (3) Vue Perverse [nier ce qui existe réellement] ; (4) Adhésion excessive aux Vues [etc.] [considérer comme bon ce qui est mauvais] ; (5) Adhésion excessive aux règles disciplinaires [considérer les règles disciplinaires comme le Chemin unique de la Libération ; tenir pour cause de purification ce qui n'est pas tel]. [Dans la scolastique ch. ces cinq Vues sont dites "Passions aiguës", rishi 利使, par opposition aux "Passions obtuses", donshi 鈍使, qui sont l'Attraction, la Haine, l'Orgueil, l'Inscience et le Doute.] En tenant compte des trois Plans auxquels ces Résidus appartiennent et des cinq modes d'Elimination (Vue de chacune des quatre Vérités et Exercice), on obtient le chiffre de *98 Résidus*, répartis comme suit : (I) Plan du Désir : 12 Vues (Vue d'un Ensemble-de-réalités, Vue de Prise des Extrêmes, 4 espèces de Vue Perverse, 4 espèces d'Adhésion aux Vues, 2 espèces d'Adhésion aux règles disciplinaires), 4 Doutes (susceptibles d'être abandonnés respectivement par la Vue de la Vérité de la Douleur, de la Formation, du Barrage, du Chemin), 5 Attractions (susceptibles d'être abandonnées par la Vue des 4 Vérités et par l'Exercice), 5 Haines, 5 Orgueils, 5 Insciences [Total : 36]. (II) Plan du Formel : Les mêmes 36 Résidus moins les 5 Haines [donc 31 Résidus]. (III) Plan du Sans-Forme : Les mêmes 31 Résidus. [Grand total : 98 Résidus.]—Ib. XIX (102 c) (= K. Lav. v, 40) Tous les Résidus des deux Plans supérieurs, et dans le Plan du Désir l'Inscience, la Vue de Prise des Extrêmes et la Vue d'un Ensemble-de-réalités, sont Indéfinis ; les autres Résidus sont mauvais.—Ib. XX (107) (= K. Lav. v, 71 sq.) *Dix Résidus* se suivent dans une série causale : Inscience→Doute→Vue Perverse→Vue d'un Ensemble-de-réalités→Vue de Prise des Extrêmes→Adhésion excessive aux règles disciplinaires→Adhésion excessive aux Vues→Attraction [que l'on éprouve pour sa Vue propre]→Orgueil [de cette Vue]→Haine [de la Vue d'autrui] ...Il y a *trois Causes-Facteurs* d'une Passion : (1) Non-Elimination de son Résidu ; (2) présence [dans le champ de l'expérience] du Domaine ; (3) Acte-Mental Non-Fondé. Dans le cas d'un Arhat sujet à la Régression [dans la doctrine du P.V. l'Arhat est délivré des Résidus], une Passion peut naître par la seule force du Domaine.—Les Résidus et les Enveloppements constituent 3 Ecoulements, 4 Courants, 4 Jougs, 4 Appropriations, et [Ib. XXI (108 b)] [9 ou 10] Entraves, [3] Liens, [98] Résidus, [16, 19 ou 21] Sous-Passions, [10] Enveloppements.—Ib. XXI (109 c) (= K. Lav. v, 91) Il y a *six Souillures de Passion :* Duperie, Hypocrisie, Enivrement, Mordant, Rancune, Violence (cf. ci-dessus la liste de 21 Résidus tirée de l'Ekottarâgama T. 125 VI). Ces Souillures et les *dix Enveloppements* (Indignité, Impudence, Jalousie, Avarice, Exaltation, Remords, Torpeur, Hébètement, Colère, Dissimulation) sont produits par les Passions ; c'est pourquoi on les appelle *Sous-Passions.*—Ib. IV (19 c) (= K. Lav. II, 161 sq.) On

appelle [Essences des] *Grandes Terres de Passion* daibonnôji[hô] 大煩惱地[法] (sk. kleśamahâbhûmika [dharma]) les Essences qui existent toujours et exclusivement dans l'Esprit Passionné, au nombre de 6 : Erreur, Négligence, Mauvaise-volonté, Absence de Foi, Hébètement, Exaltation. Le Mûla-Abhidharma dénombre 10 grandes Terres de Passion, en omettant l'Hébètement et en ajoutant les 5 grandes Terres de Passion suivantes : (1) Mémoire Passionnée, appelée Mémoire-dérobée ; (2) Concentration Passionnée, appelée Distraction ; (3) Sapience Passionnée, appelée Inexactitude ; (4) Acte-Mental Passionné, appelé Acte-Mental Non-fondé ; (5) Conviction Passionnée, appelée Conviction Perverse. Il y a deux *Grandes Terres de Mal* daifuzenji 大不善地 (sk. akuśalamahâbhûmika) : l'Indignité et l'Impudence... Il y a dix *Petites Terres de Passion* (ou *Sous-Passions*) shôbonnôji 小煩惱地 (sk. parîttakleśabhûmika, upakleśabhûmika) [les 6 Souillures de Passion, énumérées ci-dessus, plus 4 Enveloppements : Colère, Dissimulation, Jalousie, Avarice]. Il y a huit *Terres Indéterminées* fujôji 不定地 (sk. aniyatabhûmika) : le Remords, la Torpeur, la Délibération, la Décision, [l'Attraction, la Haine, l'Orgueil, le Doute].—Ib. XVII (92 c) (=K. Lav. IV, 202) La Passion est de deux sortes, chronique et aiguë. Seule la Passion chronique et continuelle s'appelle "Obstruction qui consiste en Passion" (bonnôshô 煩惱障), parce qu'elle est difficile à dompter, comme c'est le cas chez un eunuque ou une femme stérile [qui ne peuvent satisfaire leur Passion).—**Grand Véhicule.**— *Sûtra.*— *Mahâprajñâpâramitâsûtra.*—T. 220 DLXXXVIII (1039) Le Bhagavat dit : Les Bs., en s'appuyant sur les Domaines des cinq Désirs, produisent des pensées de Saveur et d'Attachement. Quoiqu'on appelle ces pensées des Actes-Mentaux Non-fondés, elles ne peuvent pas faire obstacle à l'Eveil-sans-Supérieur. En effet ces Actes-Mentaux Non-fondés font tomber dans les Passions, qui causent telle ou telle Naissance ; les Bs. reçoivent dans telle ou telle Destination tel ou tel Corps ; en tel ou tel temps les Perfections et les autres innombrables Essences de Buddha sont graduellement apprises et perfectionnées ; en tel ou tel temps, les Bs. s'approchent peu à peu de l'Omniscience. Et c'est pourquoi le Bhagavat dit que les Passions sont pour les Bs. un grand bienfait (daiondoku 大恩德). Les Passions peuvent s'accommoder (zuijun 隨順, sk. anuloma) à l'Omniscience, peuvent aider à effectuer l'Omniscience.—Ib. DLXXX (998) L'Habileté dans les Moyens (sk. upâyakauśalya) des Bs. consiste dans la production des Passions, la réception d'un Corps dans l'existence suivante, afin de porter avantage aux Etres... Les Passions peuvent aider les Bs. à attester l'Eveil-complet-correct-sans-supérieur... Les Bs., en cherchant le Grand Eveil, revêtent la cuirasse de la Bonne-Volonté pour sauver les Etres. Les Bs. restent longtemps dans la Transmigration, et pour porter grand avantage aux Etres ils ne doivent pas se hâter de couper les Actes-Mentaux Passionnés, qui causent de nouvelles Existences et permettent ainsi aux Bs. de réaliser les Perfections et l'Eveil-sans-supérieur. Tant que le Bs. n'a pas encore attesté l'Eveil, il ne doit pas chercher à éliminer complètement ces Actes-Mentaux Passionnés. Il n'en est pas dégoûté ; au contraire il en est reconnaissant, il aime et estime les Passions et leurs Domaines aussi profondément qu'il aime et vénère le Buddha. Apologue : Un marchand s'avance lentement, avec son char lourdement chargé d'un trésor, dans la direction d'une ville lointaine. Au fur et à mesure que sa voiture roule, le moyeu, les jantes et l'essieu s'usent : les parties aiguës s'arrondissent, les parties rondes deviennent aiguës. Enfin à l'arrivée dans la ville, les éléments du char s'écroulent et se dispersent. Le propriétaire, ayant accompli ce qu'il voulait faire, n'en est pas désolé, ne regrette pas son char. Il en est de même de l'Habileté dans les Moyens. Le Bs. lie, capte et reçoit un corps dans l'existence suivante, et réalise graduellement les Perfections ; de temps en temps il fait diminuer peu à peu les Entraves de l'Existence (uketsu 有結, sk. bhavasaṁyojana) ; il s'approche lentement de l'Omniscience, et à un moment donné atteste enfin le Grand Eveil. A ce moment les Entraves du Corps, qui lui a servi de support, sont toutes épuisées. Il a accompli ce qu'il avait à faire (shosa iben 所作已辦, sk. kṛtyakṛta) ; il n'a plus besoin des Entraves du Corps, de même que le marchand ne peut plus utiliser son char après l'arrivée dans la ville... Quoique les Passions fassent Obstruction au Grand Eveil, elles peuvent pourtant aider à produire l'Approvisionnement de l'Eveil.—*Suvikrântavikrâmiparipṛcchâ* T. 231 IV (706) : Prenable et Preneur sont appelés "combustion" nen 燃 ; leur élimination est appelée Apaisement jakujô 寂靜. L'Obstruction des Passions (wakushô 惑障) est appelée combustion, son élimination est appelée Apaisement... Toutes les Passions sont Imagination-particulière, vide et fausse ; elles ne naissent pas, elles ne disparaissent pas ; leur Nature-propre est apaisée, elle est appelée Egalité... Toutes les Passions du Preneur et du Prenable, qui obstruent les bonnes Essences, naissent de la Vue d'un Ensemble-de-réalités.—*Ratnakûṭasûtra* T. 310 LII (309) : Les Bs. qui s'appuient sur la Perfection de Sapience savent que toutes les Essences [et par conséquent les Passions] sont des Essences de B., sont B., sont le Chemin, sont libérées, sont dégagées. Les Passions proviennent de Connotations fictives et fausses ; [mais] la Nature Substantielle des Passions est dégagée (jiri 自離, sk. vivikta). Pourquoi ? C'est le Sens Prouvé (ryôgi 了義, sk. nîtârtha) des Passions, etc. Même la plus petite Passion ne peut naître par Formation. Comprendre cela (zuikaku 隨覺, sk.

anubodhana), c'est l'Eveil. La Nature de la Passion, c'est (soku 卽) la Nature de l'Eveil.—Ib. LXXXXI (523) Les Bs. désireux de parfaire l'Eveil embrassent (shô 攝) la Transmigration ; les Passions peuvent leur porter avantage. Les Passions produites ne sont pas des péchés pour les Bs., qui ont atteint la Maîtrise de la Loi ; telle est l'Habileté dans les Moyens des Bs. Mais les Bs. préfèrent la mort à la pratique des Passions causées par des Racines de Bien faibles et inférieures, Passions qui ne peuvent ni porter avantage à autrui, ni parfaire leur propre Eveil. Il y a des Bs. qui par la Force de la Sapience s'appuient (hañen 攀緣) sur les Passions présentes ; il y en a d'autres qui par la Force de l'ignorance sont soumis à la Régence des Passions. La différence entre ces deux classes de Bs., appelés respectivement egyô 慧行 "pratiquant la Sapience" et shogô 初業 "débutants" (sk. âdikârmika ; ou dongyô 鈍行 "obtus"), est comparable à la différence entre le Profane et l'Entré-dans-le-Courant [dans le P.V.]. L'Entré-dans-le-Courant montre la Conduite du Profane ; il est lié par l'Attraction, la Haine et le Doute, mais parce qu'il comprend parfaitement ces Passions, il ne tombe pas, comme le Profane, dans les Mauvaises Destinations. Quoique le Bs. pratiquant la Sapience n'ait pas éliminé les Imprégnations de l'Attraction, de la Haine et du Doute, il n'est pas Revêtu des Passions, il peut détruire les péchés graves. Par le feu de la Sapience il brûle le combustible des Passions. Constamment il ajoute de ce bois que sont les Passions, et le feu de la Sapience, augmenté de cette façon, devient de plus en plus brillant et brûle sans cesse.—Ib. XXXV (196-199) *Neuf dizaines de Passions* et de mauvais actes : Dix Oppressions (hippaku 逼迫) ; dix occasions de Malfaisance ; dix Fourrés de Mauvaise Vue ; dix grandes flèches envenimées (Amour, Inscience, Désir, Attraction, Faute, Erreur, Orgueil, Vue, Existence, Non-Existence) ; dix racines de l'Amour, qui se suivent dans un enchaînement causal : Amour→recherche→Obtention→[sentiment du] Sien→Appropriation ferme→Cupidité→Attachement immodéré→Avarice→collectionner→garder→emploi du couteau et du bâton, disputes, calomnie, Verbiage et les autres mauvaises Essences ; dix Perversités ; dix Voies d'Acte mauvaises ; dix Essences Passionnées ou Souillures (Avarice, mauvaise moralité, Haine, Mauvaise Volonté, Distraction, mauvaise Sapience, manque de respect, Doute pervers, absence de Foi, non-vénération de la Loi) ; dix grandes Craintes [existant dans le] Courant de la Transmigration ou dix Liens.—Ib. CI (566) : La Nature [originelle] des Passions ne peut être Perçue, n'a ni augmentation ni diminution, est la Nature originelle du Domaine de B., est le Domaine de B. C'est pourquoi on dit que le Tg. réside dans l'Egalité. Les Passions résident dans l'Egalité vide, sans Signe, sans Vœu...Ce dont la Nature est le Vide [n']existe [qu'en] paroles et en lettres, et c'est à cause de [i.e. par opposition à] l'existence de ce Vide, qu'existent Attraction, Haine, Erreur, de même que, si Non-Naissance, Non-Opéré, Non-Sur-Opérant, Non-Production n'existaient pas, leurs contraires, Naissance, Opéré etc., seraient également Inexpressibles. Si le Vide, le Sans-Signe, le Sans-Vœu [trois Portes de Libération, cf. Mvy. 1542-1544] n'existaient pas, l'Attraction, la Haine, l'Erreur, etc., et toutes les Vues seraient Inexpressibles. En ce Sens on dit : "Résider dans les Passions, c'est résider dans ce qui a pour Nature le Vide." Toutes les Passions constituent l'Egalité ; celui qui pratique correctement cette Egalité n'est ni dégagé des Passions ni pris dans les Passions. Si un moine ou un brahmane disent : "Moi-même je suis dégagé du Désir, mais je crois que telle autre personne a des Passions", ils possèdent deux Vues : (1) Vue de Permanence, quand ils disent "avoir des Passions" ; (2) Vue d'Elimination, quand ils disent "ne pas avoir des Passions". Celui qui pratique correctement ne voit plus les Signes de soi-même et d'autrui, d'Existence et de Non-Existence. —*Avataṁsakasûtra* T. 279 LXII (332 c) : Les trois Plans sont la ville ; l'Enivrement et l'Orgueil sont les murs ; les Destinations sont les portes ; l'eau de l'Amour est le fossé [qui entoure les remparts]. [La ville est] couverte par l'obscurité de l'Erreur, brûlée par le feu de la Haine et de l'Attraction. Le roi des Mâra en est le seigneur ; les Puérils l'habitent.—La Cupidité constitue les rênes, l'Hypocrisie et la Duperie sont la bride et le mors, le Doute et le Trouble sont les œillères [des Etres comparés à des chevaux].—*Daśabhûmikasûtra* T. 279 XXXVII (196), T. 287 V (556) [=sk. éd. Rahder p. 58 ; pour la td. tib., cf. Acta Orientalia IV, p. 253, 232] A partir de la première Terre jusque et y compris la 7ᵉ Terre la pratique des Bs. est délivrée des Passions, au fur et à mesure que leurs capacités et mérites se développent dans les Terres successives par l'effet de la Déflexion de l'Eveil [des B. sur les Bs.] et en considération de l'Egalité du Chemin. Le Bs. de la 7ᵉ Terre a vaincu la plupart des Passions ; il habite la Terre intermédiaire chûgen 中間 (sk. antarikâ) entre les 6 Terres inférieures, encore souillées par la Pleine-Passion, et les trois Terres supérieures, totalement dépourvues du Travail des Passions. C'est pourquoi on appelle la 7ᵉ Terre pure-Passionnée zenjô 染淨 (sk. vyâmiśra-pariśuddha, saṁkliṣṭa-viśuddha). On compare le Bs. de la 7ᵉ Terre à un Roi Tournant-la-Roue qui connaît la pauvreté, les péchés, les douleurs, les passions des hommes des quatre continents, mais sans être souillé lui-même, quoiqu'il possède encore un corps humain ; le Bs. de la 8ᵉ Terre à un dieu non Passionné du monde de Brahmâ, qui visite et inspecte les mille mondes.—D'après un autre passage du même sûtra T. 287 III (546 c), la 3ᵉ Terre du G.V. correspond

au Fruit A-Retour-unique du P.V.; dans cette Terre tous les Liens de Désir, de Devenir, d'Inscience deviennent minces (mihaku 微薄, sk. tanu); les Liens de Vue (Passions à abandonner par le Chemin de la Vue: Vue d'un Ensemble-de-réalités, Adhésion excessive aux règles disciplinaires, Doute) ont été abandonnés dans les Terres inférieures; l'Attraction, la Haine et l'Erreur Perverses (Passions à abandonner par le Chemin de l'Exercice) sont diminuées (sk. anupacayaṁ prahâṇaṁ gacchanti). La 3e Terre fait partie de la Terre Mince (miyokuji 微欲地, sk. tanûbhûmi Mvy. 1145; ms. népalais śuklavidarśanâ) et correspond à la catégorie de l'école des Sarvâstivâdin dite bairiyokuton 倍離欲貪 (sk. bhûyovîtarâga), catégorie comprenant ceux qui ont abandonné les six premières variétés de Passions du Plan du Désir (Attraction, Haine, Erreur fortes-fortes, fortes-moyennes, fortes-faibles, moyennes-fortes, moyennes-moyennes, moyennes-faibles) [cf. sup. Abhidharmakośa].—*Gaṇḍavyûha* T. 293 IX (704) Qu'est-ce qu'on appelle les *Passions internes du Corps* naishimbonnô 內身煩惱? Elles ont 4 Causes-Facteurs: (1) L'Organe de l'Œil qui embrasse (shôju 攝受, sk. parigrah°) les Objets Formels; (2) l'Attachement sans-Origine aux Imprégnations; (3) la Nature Originelle et Propre de cette Notation (hishiki 彼識, Notation de Tréfonds); (4) l'Acte-Mental et l'espoir (kemô 希望) à l'endroit des Objets Formels. Par la Force de ces 4 Causes-Facteurs, la Notation de Tréfonds se Transforme, et les vagues de la Notation apparaissent, pareilles à la Série ininterrompue d'un Courant. Toutes les Notations des Organes sont produites comme la Notation de l'Œil. Les [objets les plus petits tels que les] Atomes-Ultimes et les Pores apparaissent en même temps [que la Notation]. Comme un clair miroir montre soudainement les images, les Notations à un moment donné se manifestent subitement. Comme une tempête fouette l'eau de l'Océan, de sorte que les vagues n'ont pas de repos, le vent des Domaines bat la mer de l'Esprit pur et fait surgir les vagues de la Notation, dont la Série est ininterrompue. Les Causes-Facteurs (vent, eau, vagues) se créent mutuellement, ne sont pas séparées entre elles, ne sont ni identiques ni différentes, comme l'eau et les vagues. Du fait de l'Acte, les Signes sont produits, les Liens profonds surgissent, et on ignore la Nature-propre du Formel, etc., et de l'Ensemble des cinq Notations. Tout cela Révolutionne cette Notation de Tréfonds. Enfin on ne se dit pas à soi-même: "Moi, je produis les sept Notations." On ne dit pas: "Les sept Notations naissent de la Notation de Tréfonds." Ce n'est que du fait de la Prise (shûshu 執取) des Signes des Objets par l'Esprit-propre (jishin 自心), que l'Imagination-particulière naît. Tels sont les Morphèmes de la très profonde Notation de Tréfonds: Subtilité, Terme, Ultime Limite. Seuls la comprennent les Bs. de la Terre de Tg. [Ce passage de T. 293, qui manque au texte sk. du Gaṇḍavyûha et aux autres versions ch. de l'Avataṁsaka, s'apparente de très près à des passages du Lankâvatârasûtra, du Ghanavyûhasûtra, du Śraddhotpâdaśâstra, etc.].—*Śrîmâlâdevîsiṁhanâdasûtra* T. 353 V (220-222), T. 310 CXIX (675-678): Répartition des Passions en *cinq Terres*, dont les quatre premières servent de Récipients et de Germes aux Passions fortes et grossières, appelées Passions supérieures jôbonnô 上煩惱. Ces 4 Terres s'appellent: (1) Terre où sont réunies toutes les Vues; (2) Terre de la Soif [du Plan du] Désir; (3) Terre de la Soif [du Plan du] Formel; (4) Terre de la Soif de l'Existence. [Le cm. de Kichizô 吉藏 Ttt. 1744 (50-51) explique ces Terres comme suit: la Terre (1) est celle des cinq Passions aiguës (cf. sup. Kośa); les Terres (2-4) sont celles des cinq Passions obtuses, parmi lesquelles la Soif prédomine, entraînant Rétribution dans le Plan du Désir (2), du Formel (3), du Non-Formel (4). Le Substantiel de (1), ce sont les 88 Passions; de (2), l'Attraction, la Haine, l'Orgueil, l'Inscience; de (3-4), la Soif, l'Orgueil, l'Inscience. Le Récipient de (1) et de (4) est la Notation du Mental; de (2), les 6 Notations; de (3), les Notations du Corps, de l'Œil, de l'Oreille, du Mental.] La 5e Terre, subtile, sans commencement, non-Associée à l'Esprit, Récipient de toutes les Passions supérieures, s'appelle Inscience. [Cf. Ttt. 1851 III c (524 c), qui fait correspondre cette Terre de l'Inscience originelle à la 7e Notation (Attribution-personnelle); et comparer le rôle capital que joue l'Inscience dans le système du Śraddhotpâdaśâstra Tt. 1666-1667.] Les Arhat, continue T. 353 V, les B.-pour-soi et les Bs., ayant éliminé les 4 Terres, ne peuvent pas éliminer cette 5e Terre, que seul le B. sait éliminer. La Terre de l'Inscience est la Cause et le Récipient des Actes sans-Ecoulement et des Corps-nés-du-Mental (sk. manomaya-kâya) des Arhat, des B.-pour-soi et des Bs. de grande force. Le non-épuisement du sans-Ecoulement est la Terre de l'Inscience, qui produit, réunit, maintient et établit toutes les *Passions supérieures*, arrangées selon l'ordre de leur suppression par le Chemin: Passions suffoquant l'Esprit de l'Eveil, la Quiétude, l'Inspection, l'Extase, le shôju 正受 [sk. samaya, i.e. selon Kichizô les 3 Concentrations], les Moyens, la Connaissance, le Fruit, l'Obtention [de l'Eveil], la Force, la Sécurité. Le terme Magasin des Passions bonnôzô 煩惱藏 désigne [l'ensemble de ces] cinq Terres, parce qu'elles embrassent toutes les Passions et parce qu'elles constituent l'état Emmagasinant et Vide de la Matrice de Tg. L'état Emmagasiné et non-Vide de la Matrice de Tg. est appelé Réalité, Corps d'Essence de Tg., Nature de B. [et aussi Ttt. 1744 III a (72 c) Coupure du Tétralemme]. On appelle cette Matrice de Tg. Magasin du Plan d'Essence, Magasin

du Corps d'Essence, Magasin Supérieur Supramondain, Magasin de la Pureté de la Nature-propre. Cette Pureté de la Nature-propre, qui est Matrice de Tg., est souillée par les Passions-de-passage. L'Esprit Momentané, bon ou mauvais, ne peut être souillé par les Passions-de-passage, en tant que les Passions ne touchent pas cet Esprit et que cet Esprit ne touche pas les Passions ; mais pourtant il y a des Passions qui souillent l'Esprit [i.e. l'Esprit est à la fois souillé et non-souillé ; cf. *Araya].—*Sannipâtasûtra* T. 397 II (10-13) Plusieurs Passions sont énumérées dans une liste des 16 mobiles de la Grande Compassion et des 32 mauvais Actes, dont le 16[e] s'appelle "Liens des Passions des Etres", le 17[e] "Vue de Soi".—Le *Mañjuśrîparipṛcchâsûtra* T. 468 I a (501 a) enseigne comment éliminer les *98 Passions* ou Résidus, divisées comme suit : (I) Plan du Désir : (a) 10 Passions à abandonner par la Vue de la Vérité de la Douleur ; (b) 7 Passions à abandonner par la Vue de la Vérité de la Formation ; (c) 7 Passions à abandonner par la Vue de la Vérité du Barrage ; (d) 8 Passions à abandonner par la Vue de la Vérité du Chemin ; (e) 4 Passions à abandonner par l'Exercice. (II) Plan du Formel : 31 Passions réparties comme ci-dessus : (a) 9 ; (b) 6 ; (c) 6 ; (d) 7 ; (e) 3. (III) Plan du Sans-Forme : 31 Passions classées comme sous (II). [Cf. sup. Abhidharmakośa.]—*Vimalakîrtinirdeśasûtra* T. 467 IV (575) [td. Genjô 650 A.D.], Ttt. 1775 VII (390 b) [td. Kumârajîva 406 A.D.] : Le Bs. pratiquant le Non-Chemin montre et pratique toutes les Passions mondaines, quoique sa Nature (son Esprit td. Kumârajîva) soit absolument pure et non-souillée. Le terme "toutes les Passions et les 62 Vues" vise les dix groupes suivants, tous Germes de Tg. : (1) l'Existence du Corps ; (2) l'Inscience et la Soif du Devenir ; (3) l'Attraction, la Haine, l'Erreur ; (4) les 4 Idées-à-rebours (*tendô) ; (5) les 5 Revêtements ; (6) les 6 Sphères (sk. âyatana) ; (7) Résidences des 7 Notations ; (8) les 8 Perversités (sk. mithyatva) ; (9) les 9 occasions de Malfaisance (sk. âghâta) ; (10) les 10 Voies d'Acte mauvaises.—T. 475 II (549) [autre éd. de la td. de Kumârajîva] : Les Passions sont les disciples (serviteurs) obéissants du Bs.—Ib. III (553) : Les B. peuvent accomplir la tâche de B. par les 4 Mâra et les 84.000 Passions.—Ib. I (542 c) : Les Passions (td. Genjô : l'extinction des Passions) sont la Terrasse d'Eveil (td. Genjô : l'Eveil merveilleux), parce que [l'Eveil] les connaît comme elles sont en Réalité.—Ib. II (548 a) : En vue des orgueilleux, le B. dit qu'être libéré de la concupiscence, de la Colère, de l'Erreur, c'est la Libération ; mais pour ceux qui n'ont pas d'Orgueil, il dit que la Nature de concupiscence, de Colère, d'Erreur, c'est la Libération.—*Samâdhirâjasûtra* T. 639 III (563 c) : Les Bs. qui possèdent la Connaissance dépassent le Plan du Désir et la Terre des Passions du Plan du Formel et du Sans-Forme.—*Sandhinirmocanasûtra* T. 676 IV (707) [td. Genjô 647 A.D.], T. 675 V (684) [td. Bodhiruci 514 A.D.], T. 678 (717) [td. Guṇabhadra 435-443 A.D.] : (1) La Pratique des Perfections dans la Terre de Conviction est appelée simplement Perfection. Le Bs. y manifeste encore des Passions ; il ne sait pas encore les dompter (td. Guṇabhadra ; mais td. Bodhiruci : il sait les dompter). (2) La Pratique toujours plus intense des Perfections dans les 7 premières Terres est appelée la Perfection proche (td. Genjô) ou supérieure (td. Guṇabhadra). Le Bs. y manifeste encore des Passions, mais il est capable de les éliminer. (3) La Pratique toujours plus intense des Perfections dans les 3 dernières Terres, où le Bs. ne manifeste plus les Passions, est appelée la Grande Perfection.—Il y a *trois espèces de Passions-Résidus* dans les 10 Terres : (1) Les "compagnons violents", c.-à-d. les Passions non-Innées (sk. asahaja), qui accompagnent les Passions Innées (sk. sahaja). Le Bs. les détruit dans les 5 premières Terres. (2) Les Passions minces (sk. tanu) de l'Inscience que le Bs. pratique dans la 6[e] et la 7[e] Terre. (3) Les Résidus très Subtils, consistant dans l'Obstruction-Récipient du Connaissable (td. Bodhiruci : Obstruction Subtile des Domaines), que le Bs. élimine dans les 3 dernières Terres. On compare l'élimination successive de ces 3 groupes de Passions à l'arrachement de l'épiderme, du derme et des os.—Tout en produisant des Passions, le Bs. n'est pas Passionné, parce qu'à partir de la première Terre il connaît bien toutes les Essences et Passions. C'est l'incommensurable Mérite des Bs., qu'ils produisent des Passions jusqu'à l'Eveil.—Dans un autre passage ces Passions sont classées en deux catégories : (I) 11 Turbulences (td. Bodhiruci : Obstructions ; td. Guṇabhadra : Fautes à contrecarrer), détruites dans les 11 Terres jusque et y compris la Terre de Tg., et (II) 22 Erreurs (td. Bodhiruci : Espèces d'Inscience), deux Erreurs étant associées à chaque Turbulence comme suit : (1 a) Attachement à l'Individu et à l'Essence ; (1 b) Pleine-passion des mauvaises Destinations. (2 a) Fautes et Infractions Subtiles ; (2 b) les mauvaises Voies de l'Acte. (3 a) Désir-Attraction (td. Bodhiruci : chercher et désirer la Loi) ; (3 b) entendre et retenir complètement les Charmes. (4 a) Amour des Aplanissements ; (4 b) Amour de la Loi. (5 a) Acte-Mental unilatéral (ikkô 一向, sk. ekântika) à l'endroit du Monde : unilatéralement tourner le dos au Monde, unilatéralement envisager le Monde ; (5 b) Acte-Mental unilatéral à l'endroit du Nirvâṇa : comme sous (a) lire "Nirvâṇa" au lieu de "Monde" ; (6 a) Droit-en-Face Inspecter le développement des Opérants ; (6 b) manifestation d'un grand nombre de Signes. (7 a) Manifestation de Signes Subtils ; (7 b) Acte-Mental et Moyens exclusivement tournés vers le Sans-signe. (8 a) Faire des efforts pour l'obtention du Sans-signe ; (8 b)

faire des efforts pour la Maîtrise des Signes. (9 a) Maîtrise des Charmes et d'innombrables mots et lettres pour prêcher la Loi ; (9 b) Maîtrise de l'Eloquence. (10 a) Les grands Supersavoirs ; (10 b) compréhension des Secrets subtils (himitsu 秘密, sk. guhya). (11 a) Très subtil Attachement aux Domaines Connaissables ; (11 b) très subtile Obstruction.—*Tathâgataguhyagarbhasûtra* T. 821 II (844-5) : De même qu'en soufflant sur un petit feu de brins de paille, il brûle peu à peu les choses environnantes et devient enfin un amas de feu grand comme le mont Sumeru, ainsi un Profane Puéril produit un petit Acte-Mental et une Délibération incorrects, s'attache fermement aux Vues qui en résultent et augmente ainsi peu à peu les Passions. D'autre part, de même que le feu doit s'éteindre, ainsi les Délibérations irréelles, les Passions, etc., quand elles ne sont plus produites, conçues, savourées, imaginées, doivent graduellement s'éteindre. [Même] les Passions et Délibérations faibles et minces sont irréelles. Apologue : Un homme qui entre dans un magasin de poisons, sans qu'il ait avalé de poison, est mortellement effrayé et se met à crier : "Je suis empoisonné." Un bon médecin lui donne un médicament irréel, et contrecarre ainsi par suggestion les douleurs imaginaires de son patient ; si le médecin lui avait donné un véritable médicament, il aurait succombé. Ainsi le Profane est tourmenté par des Passions irréelles ; l'Attraction est contrecarrée par l'Inspection de l'impureté (sk. aśubhabhâvanâ, cf. K. Lav. VI, 149-152) ; la Haine par la Compassion ; l'Erreur par l'Ench înement-causal. Ni les Essences contrecarrées (Passions : Attraction, etc.), ni les Essences contrecarrantes (Inspection de l'impureté, etc.) ne sont des choses réelles, fixes, établies. Les Passions et les Opérés ne viennent pas, ne s'en vont pas ; on appelle les Opérés "dégagés des Passions". Telle est la Matrice de Tg., la pureté originelle de toutes les Essences, même des dix mauvaises Voies de l'Acte. Le Bg. dit que l'Attachement non-ferme aux Passions et aux mauvaises Voies de l'Acte n'est pas un péché, mais que l'Attachement et la Prise fermes, même lorsqu'il s'agit d'un mal infime, constituent un péché. Quand il n'y a pas Résidence, Prise, Attachement fermes, Production de Vues, à l'endroit des cinq Péchés-de-Damnation-immédiate, le Bg. n'appelle pas cela un péché. On n'obtient pas l'Eveil par les bonnes Essences, de même que le bois et l'herbe brûlés ne renaissent ni ne repoussent. Savoir que les Passions naissent de l'Enchaînement-causal est appelé l'Obtention de l'Eveil, c.-à-d. savoir que ces Essences produites sans Nature-propre sont des Essences Sans-Production. Un homme qui commet les crimes les plus graves des dix mauvaises Voies de l'Acte ne recevra pas une mauvaise rétribution dans une mauvaise Destination, s'il sait et croit qu'il n'y a ni Naissance ni Extinction, ni Bien ni Mal, ni Passionné ni Attachement. Toutes les Passions disparaissent après leur Production ; il n'y a ni Péché ni Résidence permanente du Péché ou des Passions.—*Sûtra ésotériques*.—T. 781 (294 a) : La Nature-Propre originelle des Etres est pure ; par les Passions-de-passage elle peut être divisée en deux aspects [pur et impur].—T.870 (291 b) : Le Bs. peut ruiner ces ennemis méchants, les Passions qui n'ont pas de commencement.—Le *Mahâvairocanasûtra* T. 848 I (2-3) énumère *60 états d'Esprit mondains* d'un Pratiquant de l'Application (sk. yogâcâra), représentant la plupart des Passions de Vue. Ces 60 états d'Esprit sont désignés par les noms suivants, et expliqués dans les cm. Ttt. 1796 II (596-600) et Z. I XXXVI 3 (274 sq.) : (1) Attraction ; (2) Non-Attraction, considérée comme une espèce d'Attraction : Désir du Non-Passionné ; (3) Haine ; (4) Bonté [de Vue et d'Amour, cf. Aiken, s.v. *Ai] ; (5) Erreur ; (6) Connaissance [mondaine, incapable d'atteindre le surhumain] ; (7) suivre l'opinion du Maître sans la critiquer ; (8) Doute ; (9) Esprit obscurci ; (10) [excès ou insuffisance de] Science ; (11) considérer une partie comme l'ensemble auquel la partie appartient ; (12) disputes avec autrui ; (13) désaccord avec soi-même ; (14) s'abstenir de porter jugement ; (15) Dieu [désirer l'accomplissement spontané des souhaits, sans qu'il y ait besoin d'efforts] ; (16) Asura [prendre plaisir à la Transmigration] ; (17) Dragon [désir de richesses] ; (18) Homme [rendre le bien pour le bien, le mal pour le mal] ; (19) Femme [attachement aux désirs, au plaisir, aux apparences] ; (20) Îśvara, dieu des hérétiques [convoitise du pouvoir divin] ; (21) marchand [s'occuper trop longtemps de l'accumulation et des occasions d'application des doctrines, comme le marchand qui accumule les marchandises et cherche des débouchés] ; (22) paysan [rechercher l'Erudition en tardant à mettre en pratique la Loi, comme le paysan qui s'informe de l'agriculture au lieu de cultiver] ; (23) fleuve [suivre les deux Extrêmes, comme une rivière suit les rives] ; (24) étang [soif insatiable d'argent, de gloire, comme celle de l'étang jamais rassasié des eaux qu'il reçoit] ; (25) puits [creuser outre mesure la doctrine] ; (26) garde [exclusive] ; (27) avarice ; (28) chien [contentement prématuré, comme les Auditeurs le produisent : de même le chien est vite content d'un rien qu'on lui jette] ; (29) blaireau [réception passive de la Loi, comme le blaireau qui attend sa proie ; manque de reconnaissance] ; (30) Garuḍa [manque d'indépendance, comme le Garuḍa dépend de ses ailes] ; (31) souris [désir déraisonnable de l'Elimination des Liens, comme la souris prise au piège qui se débat] ; (32) chanson [embellir outre mesure les sermons] ; (33) danse [s'adonner aux jeux magiques et aux Supersavoirs] ; (34) frapper le tambour [se préoccuper

de l'Eloquence] ; (35) maison [observance égoïste des Défenses, "pro domo"] ; (36) lion [désirer être plus fort que les autres] ; (37) hibou [esprit troublé pendant la journée ; n'étudier que la nuit] ; (38) corbeau [avoir peur] ; (39) Râkṣasa [toujours chercher les mauvaises conséquences d'un bon acte] ; (40) épine [regretter un bon acte ; avoir peur et honte après un mauvais acte : épines qui piquent la mémoire] ; (41) caverne [amour de l'immortalité où l'on jouit des cinq Désirs, comme dans les cavernes de Dragons ou d'Asura où l'on a l'immortalité et de belles femmes] ; (42) vent [manque de sélection] ; (43) eau [se repentir de ses péchés au lieu de comprendre la Non-Production du péché : croire qu'il faut se laver de ses péchés, comme l'eau souillée peut être purifiée] ; (44) feu [exubérance passagère, comme une flambée] ; (45) boue [manque de discernement, comme tout est mêlé dans la boue] ; (46) montrer la couleur [de l'entourage : être sujet à la suggestion d'autrui] : (47) planchette [Pratique étroite, unilatérale, délimitée comme une planchette qui ne peut supporter sur l'eau qu'un poids infime] ; (48) s'égarer ; (49) herbes vénéneuses [stupéfiants : inertie] ; (50) filet [Liens du Soi] ; (51) cangue [excès de Quiétude et d'Inspection : vie trop contemplative]; (52) nuage [subir l'influence des douleurs et des plaisirs, comme par un temps orageux où la sensibilité est exacerbée] ; (53) champ [soigner et parfumer le corps, comme le paysan soigne son champ] ; (54) sel [Actes-mentaux que rien n'apaise, comme la soif que donne le sel] ; (55) rasoir [Elimination superficielle du vulgaire] ; (56) mont Sumeru [esprit hautain] ; (57) mer [orgueil grand comme la mer] ; (58) trou [relâchement croissant après un enthousiasme initial, comme les petits trous qui se produisent peu à peu dans les ustensiles de ménage] ; (59) recevoir une nouvelle naissance ; (60) singe [Distraction, inconstance]. Quand le Maître corrige l'Esprit de son Disciple, ces 60 états d'Esprit disparaissent l'un après l'autre.—L'Inscience produit les *cinq Passions Radicales* (sk. mûlaklesa : Attraction, Haine, Erreur, Orgueil, Doute), qui sont chacune multipliées par deux à cinq reprises (parce que l'Esprit Passionné des Etres, en s'appuyant toujours sur les deux Extrêmes, n'obtient pas le Chemin du Milieu), soit au total : 5 × 2 = 10 × 2 = 20 × 2 = 40 × 2 = 80 × 2 = *160 Sous-Passions*. On compare l'Inscience au germe ; les cinq Passions Radicales aux racines ; les dix Passions Radicales (5 aiguës, 5 obtuses) aux grandes branches ; les 160 Sous-Passions aux petites branches, qui partent des grandes branches en fourches successives de deux rameaux ; les 80.000 ou innombrables Passions aux innombrables feuilles. Le Pratiquant de l'Application (sk. yôgâcâra) dépasse pendant la première Période Incalculable la première catégorie d'Imagination (tc. kôha 劫破, td. môju 妄執, sk. kalpa) des 160 Passions, appelée "grossière" ; pendant la deuxième Période Incalculable il dépasse la deuxième catégorie d'Imagination des 160 Passions, appelée "subtile" ; pendant la troisième Période Incalculable il dépasse la troisième catégorie d'Imagination des 160 Passions, appelée "très subtile". Ensuite il obtient le premier état d'Esprit de la Sapience de B. Il y a trois groupes de trois Imaginations : (1) les trois Poisons ; (2) Organes, Objets et Notations ; (3) Acte (tronc), Passion (souche) et Inscience (germe).—*Vinaya*.—T. 1485 I (1016 b) : Du Magasin de l'Inscience naissent *13 Passions* [7 Vues et 6 états d'Esprit d'Attachement]. Les 7 Vues sont : Vue Perverse, Vue du Soi, Vue de Permanence, Vue d'Elimination, Adhésion excessive aux règles disciplinaires, Adhésion excessive aux Fruits, Vue de Doute. De ces Vues naissent les 6 états d'Esprit d'Attachement : Attraction, Amour, Haine, Erreur, Désir, Orgueil.—T. 1494 (1098) : Toutes les Passions sont la Patience [par laquelle on admet la] Non-Production des Essences.—*Scolastique*.—*Mahâprajñâpâramitâśâstra* Tt. 1509 XCVI (730 a) : Les Passions produisent tous les Actes, bons, mauvais et Indéfinis...L'Esprit des Passions produit les Actes bons, Sans-portée, Sans-faute...Tous les états d'Esprit naissent simultanément avec la Sapience ; la Sapience doit donc exister dans l'Esprit d'Inscience. Quoique Sapience et Inscience soient des Essences opposées, dans l'Esprit Unique (isshin 一心, sk. ekacitta, cf. Daśabhûmikasûtra T. 287 IV (553 a), V (555 b) ; cf. aussi le Śraddhotpâdaśâstra où l'Esprit Unique est subdivisé en deux Rubriques : Rubrique d'Ainsité et Rubrique de Mort-né) la Pureté et les Souillures sont produites.—Ib. III (81 c) Il y a *deux espèces de Passions :* (1) celles appartenant à la Soif [Attraction], et (2) celles appartenant à la Vue [Inscience], L'élimination de la première catégorie s'appelle "tâche" shosa 所作 (sk. kṛtya). L'élimination de la seconde catégorie s'appelle "accomplissement" (iben 已辦, sk. kṛta ; kṛta-kṛtya est une épithète de l'Arhat).—Ib. VII (110) Parce que toutes les Passions Entravent et entourent l'Esprit, on les appelle toutes Enveloppements. Il y a *dix Enveloppements :* Haine, Dissimulation, Torpeur, Somnolence, Vains-propos, Exaltation, Indignité, Impudence, Avarice, Jalousie... Il y a *deux espèces de Passions :* (1) d'attachement interne : les 5 Vues, Doute, Orgueil, etc., (2) d'attachement externe : Désir (in 婬), Haine, etc. L'Inscience est à la fois interne et externe...Les Passions sont appelées kesshi 結使 "Entraves-Résidus".—Ib. XVII (189) La Prise du Caractère de la Distraction produit les Passions, Haine etc. ; la Prise du Caractère de la Concentration et de l'Extase produit l'Attachement. Chez le Bs. il n'y a Prise ni de l'un ni de l'autre.—Ib. XX (209 a-b) L'Esprit de toutes les Passions, pratiquées par les

gens de peu (shônin 小人), produit de petites choses ; c'est pourquoi on appelle [leurs Passions] "petites". Parmi ces Passions, toutes petites, on appelle [particulièrement] petites ces 4 Passions : Répulsion, Rancune, Haine, Mordant. L'Esprit qui a détruit la Répulsion et la Rancune s'appelle "large" ; l'Esprit qui a détruit la Haine s'appelle "grand" ; l'Esprit qui a détruit le Mordant s'appelle "Incommensurable"... Le désir de se livrer à la Grossièreté de langage, d'injurier, de tuer, de blesser, de voler, s'appelle Répulsion. Guetter [préméditer, calculer] le moment et l'endroit opportuns pour nuire de toute sa force s'appelle "Rancune"... La Rancune qui dure longtemps devient de la Haine... Porter préjudice par un Acte corporel ou oral..., l'Esprit étant fixé, sans peur, s'appelle "Mordant".—Ib. XXVII (260 c, 261 b-c) ; Les Arhat, les B.-pour-soi et les Bs., qui ont obtenu la Patience de la Non-Production des Essences, n'éliminent que [le Travail des] Passions (sk. kleśasamudâcâra, cf. Daśabhûmikasûtra, éd. Rahder p. 71), tandis que le B. [qui possède l'Omniscience] n'élimine pas seulement [le Travail des] Passions, mais aussi leurs Imprégnations.—Ib. XXXIX (346 a) Les Auditeurs disent : Les Entraves, Haine, Vue Perverse, etc. constituent un péché grossier ; les Entraves, Amour, Orgueil, etc. constituent un péché subtil. Les affections (kaku 覺, sk. vitarka) du Désir, de la Haine, du Mordant sont appelées grossières ; les affections relatives au village, à la patrie, à l'immortalité (cf. ci-dessus Saṁyuktâgama T. 99 XXVI), sont appelées subtiles ; l'affection du Bien seul est appelée très subtile. Mais dans le G.V. tout cela est appelé grossier, et constitue des péchés grossiers.—Ib. XLI (361 b) L'Impression est la base de tous les Liens mondains ; c'est à cause de l'Impression que naissent les Entraves et Résidus. L'Impression de Plaisir produit la Cupidité ; l'Impression de Douleur produit la Haine ; l'Impression qui n'est ni Plaisir ni Douleur produit l'Erreur. Ces *trois Poisons* produisent les Passions et l'Enchaînement-causal des Actes.—Ib. LXXXVI (662 b) On dit sommairement que les Entrés-dans-le-courant et les A-retour-unique éliminent 3 Entraves, [et en subdivisant,] 88 Entraves. Les Sans-Retour éliminent les 5 Entraves inférieures [cf. sup. Âgama], [et en subdivisant,] 92 Entraves. Les Arhats épuisent les 3 Ecoulements, [et en subdivisant,] toutes les Passions.— *Yogâcârabhûmiśâstra* Tt. 1579 VIII (314 b-c) ; variétés des Passions : 9 Entraves, 3 Liens, 7 Résidus, 3 Sous-Passions, 8 Enveloppements, 4 Courants, 4 Jougs, 4 Appropriations, 4 Attaches du Corps (Attraction, Haine, Adhésion excessive aux règles disciplinaires, entêtement de celui qui dit : ceci est vrai (shijitsushûshu 此實執取 sk. idaṃsaccâbhinivesa), 5 Revêtements, 3 Ecoulements [puis les noms suivants donnés aux *3 Poisons*, Attraction, Haine, Erreur] : 3 troncs, 3 Souillures, 3 Violences, 3 flèches, 3 Propriétés, 3 mauvaises pratiques, 3 Racines du Mal, 3 manques, 3 brûlures, 3 Mordants, 3 causes de disputes, 3 flammes, 3 fièvres, 3 Fourrés, 3 obstacles.—Ib. LV (603 c) *15 variétés de Passions :* (1) internes ; (2) externes ; (3) à abandonner par la Vue [des Vérités] ; (4) à abandonner par l'Exercice ; (5) comprises dans les Enveloppements des bonnes Destinations ; (6) id. des mauvaises Destinations ; (7) comprises dans les Résidus ; (8) de la catégorie faible ; (9) de la catégorie moyenne ; (10) de la catégorie supérieure [forte] ; (11) du Degré de la Distraction ; (12) du Degré de l'Exaltation-Remords ; (13) du Degré mince ; (14) du Degré du Domptage (seibuku 制伏) ; (15) du Degré du Dégagement des Attaches.— *Vijñaptimâtratâsiddhi* Tt. 1585 IV (22 a-b) (S. Lav. 255 sq.) : Le Mental [Passionné] est associé aux *quatre Passions Radicales :* Erreur du Soi (c.-à-d. l'Inscience : ignorer l'Idéal du Non-Soi), Vue du Soi (considérer le Non-Soi comme Soi), Orgueil du Soi, Amour du Soi (sk. âtmasneha, Attachement au Soi imaginé). Ces quatre sont appelées Passions, parce qu'elles troublent et salissent l'Esprit interne (Notation du Tréfonds), de telle sorte que les [six] Notations externes de Fonctionnement deviennent Pleinement-Passionnées ; parce qu'elles empêchent les Etres d'échapper à la Roue de la Transmigration.— Il y a dix Passions ; pourquoi le Mental [Passionné] n'en [possède-t-il] que quatre ?—A cause de l'Existence de la Vue du Soi les autres Vues ne naissent pas, parce que dans un seul état d'Esprit il n'y a pas deux sortes de discernement (sk. prajñâ).— Pourquoi le Mental [Passionné] doit-il posséder la Vue du Soi ?—Parce que les deux Adhésions et la Vue Perverse sont exclusivement produites par l'Imagination-particulière et sont à abandonner par [le Chemin de] la Vue, [tandis que] les Passions associées au Mental [Passionné] sont exclusivement Innées et à abandonner par l'Exercice. La Vue du Sien (sk. âtmîyadṛsṭi) et la Vue des Extrêmes naissent en s'appuyant sur la Vue du Soi ; or la Vue associée au Mental]Passionné] ne naît pas en s'appuyant sur cela [la Vue du Soi] ; [en effet] elle prend toujours l'intérieur [Notation du Tréfonds] pour un Soi, et c'est pourquoi elle doit être la Vue du Soi.—A cause de la certitude de cette Vue, le Doute ne peut se produire [c'est pourquoi le Doute, qui est une des dix Passions, n'est pas associé au Mental Passionné]. A cause de l'Attachement au Soi qu'est l'Amour (sk. sneha), la Haine ne peut pas naître. C'est pourquoi le Mental n'est associé qu'à quatre Passions... [Ces quatre Passions] sont Innées, d'Objet intérieur, apprécié (ji 恃), subtil, et sont différentes des [autres Passions, produites par] l'Imagination-particulière, d'Objet extérieur, méprisé, grossier. [Cf. cm. Ttt. 1830 V a (395 c) : l'Objet intérieur est aimé et produit l'Orgueil, tandis que l'Objet ex-

térieur produit l'Orgueil seul sans amour.]—Ib. VI (23 b) : Le Mental [Passionné] est muni de 18 [Essences de l']Ordre-de-l'Esprit : 5 Omniprésents, 4 Passions Radicales [Erreur du Soi, etc.], 8 Sous-Passions [Hébètement, Exaltation, Absence de Foi, Mauvaise-volonté, Négligence, Mémoire-dérobée, Distraction, Inexactitude], et une Sapience d'objet spécial.—Ib. V (23 c) Les quatre Passions Radicales [Erreur du Soi, etc.] obstruent le Chemin, obscurcissent l'Esprit-propre ; on les appelle à-Revêtement (ubuku 有覆, sk. nivṛtta). N'étant ni bonnes nim auvaises, on les appelle Indéfinies, de même que les Passions des deux Plans supérieurs, embrassées par la Force de la Concentration, sont comprises [dans la catégorie] Indéfinie. Ou encore, on appelle [les quatre Passions Radicales] Indéfinies parce que leur Récipient est subtil, et parce qu'elles Fonctionnent spontanément.—*Mahâyânâbhidharmasangîtiśâstra* école Hossô] Tt. 1605 IV (678 c) : Dans le Plan de Désir, il y a 10 Passions (énumérées ci-dessus : Abhidharmakośa) à abandonner par la Vue [de chacune des quatre Vérités] ; [total : 40 Passions]. —Dans les Plans du Formel et du Sans-Forme, il y a 9 Passions [les 10 Passions fondamentales moins la Haine] à abandonner par la Vue de chacune des quatre Vérités [total : 2 × 36 = 72 Passions].—Dans le Plan de Désir il y a 6 Passions Innées [Vue d'un Ensemble-de-réalités, Vue de Prise des Extrêmes, Attraction, Haine, Orgueil, Inscience] à abandonner par l'Exercice ; dans les deux Plans supérieurs il y a 2 fois 5 Passions (les 6 Passions Innées moins la Haine) à abandonner par l'Exercice [total : 16 Passions].—[Grand total : *128 Passions.*]—*Ecole Tendai.* —Ttt. 1911 I a (1 c-2 a) : La Passion de l'Inscience, c'est (sokuze 卽是) l'Eveil...La Passion, c'est la Sapience.—Ib. I b (9 a) L'Attraction, la Haine, l'Erreur, c'est l'Eveil. La Passion, c'est l'Eveil. C'est ce qu'on appelle la Vérité de la Formation.—Ib. IV b (46 a) Les 5 Revêtements, en tant que Résidus obtus (Troubles d'ordre affectif], obstruent la première Extase ; en tant que Résidus aigus [Troubles d'ordre intellectuel], les 5 Revêments obstruent la Vérité.—Ttt. 1717 VII (868 c) : L'Ecole Tendai enseigne trois Passions ou *trois Troubles*, d'après le Mahâprajñâpâramîtâśâstra. L'Obstruction de la Connaissance embrasse Fait et Idéal. Ce qui obstrue la Connaissance des Faits, c'est le [1er] Trouble, celui des grains de poussière (jinja 塵沙, Erreurs innombrables). Ce qui obstrue la Connaissance de l'Idéal, c'est le [2e] Trouble, celui de l'Inscience. L'Obstruction des Passions, à abandonner par le Chemin de la Vue et de l'Exercice, constitue le [3e] Trouble, dit kenjiwaku 見思惑.—Dnbz. XXIV (34-35) : Dans les dix Degrés de Foi est dompté le Trouble de la Vue et de l'Exercice des 3 Plans. Dans la 1e Résidence, on élimine le Trouble de la Vue. A partir de la 2e Résidence jusqu'à la 7e Résidence, on élimine le Trouble de l'Exercice. De la 8e à la 10e Résidence, on élimine les Imprégnations. Dans les dix Degrés de Conduite on écarte le Trouble des Grains de Poussière, de ce qui est en dehors des 3 Plans [kaige 界外, c.-à-d. le Domaine de la Transmigration par Métamorphose et des Actes sans-Ecoulement]. Dans les dix Degrés de Déflexion, on progresse dans la pratique de l'Inspection du Milieu, et l'on dompte le Trouble de l'Inscience. Dans les 10 Terres, on commence à Attester le Chemin du Milieu...Dans le Degré de l'Eveil Egal, on avance de nouveau et l'on élimine une catégorie d'Inscience ; on Atteste une partie du Chemin du Milieu. Puis le Degré de l'Eveil Merveilleux est marqué par l'élimination d'un nouvelle catégorie d'Inscience, après quoi il est appelé Eveil Merveilleux complet.—**Termes composés.**—*Bonnôbyô* ～病 maladie des Passions T. 374 (375 c), Ttt. 1911 V a (53 b).—～*dei* ～泥 boue des Passions T. 475 II (549).—～*dô* ～道 (sk. kleśavartman) chemin des Passions Ttt. 1911 III b (30 b). —～*doku* ～毒 poison des Passions T. 475 (553 c).—～*gôramô* ～鉀羅網 (sk. kleśajâla) filet des Passions T. 190 (774 c).—～*hyô* ～氷 glace des Passions [dont la substance est identique à celle de l'eau, c.-à-d. de l'Eveil ou de l'Essencité : bodaisui 菩提水] S. XXXIX 9 (8 a) ; cf. Ttt. 1911 V a (56 b).—～*jin* ～陣 armée des Passions Ttt. 1911 V a (49 a).—～*joku* ～濁 eau trouble des Passions T. 366 (348 a), T. 262 I (7 b).—～*ga* ～河 fleuve des Passions T. 449 (402 c).—～*kai* ～海 Mer des Passions T. 397 (302).—～*ku* ～垢 Souillure de Passion T. 278 (402 b).—～*kyokushi* ～棘刺 épines des Passions T. 660 (314 c).—～*ma* ～魔 les Passions comme démons Tt. 1509 (99 b).—～*muhen(shu)seigandan* ～無邊(數)誓願斷 Vœu d'éliminer les Passions Incalculables Ttt. 1911 V a (56 a) ; Dnbz XXXI (43 a).—～*netsu* ～熱 fièvre des Passions T. 665 (412 b-c).—～*rin* ～林 forêt des Passions Ttt. 1819 II (843 b).—～*sen* ～山 montagne des Passions T. 660 (311 c).—～*shaku* ～磧 banc de sable des Passions T. 190 (819 c).—～*shin* ～薪 combustible des Passions T. 293 (721 a).—～*shô* ～障 Obstruction qui consiste en Passion Tt. 1509 (100 a), T. 374 (428), T. 375 (670 a), T. 397 (301 a).—～*shû* ～習 Imprégnation de Passion Tt. 1509 (686, 260 c).—～*yaku* ～軛 Joug des Passions T. 99 XXII (150 b).—～*yo* ～餘 reste des Passions Tt. 1610 (802), Ttt. 1846 (244).—～*zoku* ～賊, Passion comme brigand T. 365 (341 c), T. 476 (576 b).—*Kongôbonnô* 金剛煩惱 Passions dures comme le Diamant T. 411 (728).

BONNON 梵音, ou bonshô 梵聲, bonkô 梵響, etc. ; sk. brahmasvara, p. b°ssara, tib. chaṅs pa'i dbyaṅs Mvy. 248.—Voix brahmique, terme désignant la voix des B. (et parfois des Bs.) ; c'est un des 32 Caractères des Grands Mâles (cf. *Sô, sk. lakṣaṇa). —T. 262 I (= Lotus 6) : Je vois aussi les B., ces lions

parmi les rois, qui énoncent les sûtra... Leur voix brahmique, profonde et merveilleuse, est un délice pour ceux qui l'entendent.—T. 360 II (273 a, 8) La voix brahmique [d'Amida] est pareille au tonnerre.—Tt. 1524 (231) La voix brahmique des Tg., aux sons subtils et merveilleux, s'entend dans les dix directions.—T. 1 I La voix brahmique [des Grands Mâles] est pure et claire.—T. 26 XI Elle est délicieuse comme la voix de l'oiseau kalavinka (cf. *karyôbin).—T. 223 CCCLXXXI Que l'assemblée soit grande ou petite, chacun l'entend également : tantôt elle est tonitruante comme le tambour céleste, tantôt douce comme le murmure du kalavinka.—T. 220 DLXVII (928) Même Indra, Brahmâ et les autres Dieux, dont les Mérites sont minimes, possèdent une voix dont la portée est profonde et lointaine ; à combien plus forte raison les Tg., qui durant des Millions de Périodes innombrables ont accumulé les Mérites !—Dirghâgama T. 1 V (35 b-c) La voix brahmique du B. a *cinq qualités* pures : (1) elle est correcte ; (2) harmonieuse ; (3) pure et claire ; (4) profonde et pleine ; (5) elle a une portée universelle.—Autre liste de cinq qualités Mahâp° pâr°śâstra Tt. 1509 IV (91) : La voix brahmique, qui est un Caractère des Grands Mâles, est pareille aux cinq sortes de sons qu'émet Brahmâ, le roi des Dieux : (1) elle est profonde comme le tonnerre ; (2) pure et claire, elle s'entend au loin, et fait le délice des auditeurs ; (3) pénétrante, elle inspire le respect ; (4) elle est facile à comprendre ; (5) on ne se lasse pas de l'écouter. Telles sont aussi les cinq intonations qu'émettent les Bs., pareilles à la voix du kalavinka.—La voix brahmique a *huit qualités*, dites Membres (sk. p. anga). T. 360 II (273) La voix brahmique est pareille au tonnerre ; ses huit sons (hatton 八音) retentissent merveilleusement.—T. 278 VI Pour prêcher la loi selon le désir des auditeurs, il y a huit variétés de voix brahmique (hasshu bonnonjô 八種梵音聲)... huit sortes de sons (hachibuon 八部音) pour énoncer les quatre Vérités.—T. 1 III (19) De sa voix octuple, le B. enjoint à Ânanda de prendre de l'eau.—T. 579 II Huit sortes de sons brahmiques, comme la voix du kalavinka.—Ces huit qualités (parfois désignées en abrégé par le terme hachibon 八梵, Gog. 1 ; en p., aṭṭhanga samannâgata brahmassara, p. ex. Dîg. Nik. II, 211) varient selon les textes. Liste de T. 76 : (1) précellente ; (2) facile à comprendre ; (3) douce ; (4) harmonieuse ; (5) vénérable et sage ; (6) infaillible ; (7) profonde ; (8) pas féminine. Liste de T. 309 VIII (1030) : (1) ni masculine, (2) ni féminine ; (3) ni forte, (4) ni faible ; (5) ni pure, (6) ni impure ; (7) ni mâle, (8) ni femelle. D'après Ttt. 1733 IV, la première de ces listes se rapporte aux Caractères de la voix brahmique, la seconde à sa Nature même. —Liste de Ttt. 1925 III b : (1) précellente ; (2) douce ; (3) harmonieuse ; (4) vénérable et sage ; (5) pas féminine ; (6) infaillible ; (7) profonde ; (8) inépuisable. Dms. XXXI, commentant cette liste, explique "pas féminine" par "virile, redoutable".—La Vibhâṣâ Tt. 1545 CLXXVII (889 a) donne une liste de huit Mérites de la voix brahmique dont presque tous les termes se retrouvent dans les listes de cinq citées ci-dessus : Le B. a dans sa gorge un Elément merveilleux qui lui permet d'émettre des sons brahmiques, agréables et harmonieux comme la voix du kalavinka, ou bien profonds et tonitruants comme le tambour d'Indra ; sa voix brahmique a huit Mérites : elle est (1) profonde ; (2) harmonieuse ; (3) claire ; (4) agréable à l'oreille ; (5) pénétrante ; (6) réjouissante ; (7) facile à comprendre ; (8) on ne s'en lasse pas.—*Dix qualités* de la voix des Tg. Avataṁsakasûtra T. 279 LI (268) [et cm. Ttt. 1735 XLIX (876)] : (1) elle a une portée universelle et dispose de sons innombrables ; (2) elle réjouit les auditeurs selon leurs désirs, en énonçant la Loi avec clarté ; (3) elle les réjouit en se conformant à leur foi et à leur intelligence, et en purifiant leur Esprit ; (4) elle les convertit de façon opportune [en tenant compte des circonstances], chacun entendant ce qu'il lui convient d'entendre ; (5) elle est [en son essence interne] sans Production ni Barrage, comme un cri [continu] ; (6) elle est impersonnelle (mushu 無主), n'étant qu'un produit de tous les Actes antérieurs ; (7) elle est très profonde, étant incommensurable ; (8) elle est infaillible, car elle tire son origine du Plan des Essences ; (9) elle est ininterrompue, car elle s'étend à tout le Plan des Essences (10) elle est sans changement, étant Aboutissement —*Soixante qualités* (Membres, sk. p. anga) de la voix de B., énumérées Mvy. 445-504 (sk. ṣaṣṭyanga-svara) ; la 38e est d'être "chantante comme la voix brahmique". Même liste Tt. 1604 VI (=Mahâyânasûtrâlaṁkârasâstra, td. Lévi 142-145 : Buddhasya ṣaṣṭyâkârâ vâk) ; mais T. 310 X (55-56) donne une liste un peu différente, où la "voix brahmique" ne figure pas.—D'autre part, le Lankâvatârasûtra T. 670 III, 671 V, 672 IV (sk. éd. Nanjô III, 142-143) mentionne *soixante-quatre* "Morphèmes de la voix brahmique" (catuṣṣaṣṭyâkârabrahmasvararutaghoṣa) Qu'est-ce, ô Mahâmati ! que l'Egalité de parole des B. Tg....? De même que je produis une parole dont les sons sont ceux de la voix brahmique à soixante-quatre Morphèmes, ainsi la produisent tous les autres B....et cette parole est sans augmentation, ni diminution, ni différenciation ; car elle a pour Nature-propre les sons de la voix brahmique [pareille à la voix] du kalavinka.—Ces soixante-quatre Morphèmes sont énumérés T. 312 VII (719-720) ; le 38e est la "voix brahmique". Ttt. 1535 XXII (721-722) ramène ces soixante-quatre aux huit "Membres de la voix brahmique" (cf. sup.) multipliés par les huit cas de la déclinaison sk.—Les textes canoniques font fréquemment allusion aux

soixante variétés de la voix de B. ; ainsi T. 279 XXIX (158 c), ib. XLVI (244, où chacune des variétés est subdivisée en 500 parties, elles-mêmes subdivisées en sons innombrables), T. 660 IV (299, où il est dit que la voix des Bs. comporte 60.000 sons différents, qui pénètrent l'Espace et tous les Plans d'Essence, et pleuvent sur les Etres comme une pluie de Loi), T. 223 LVII (322, rokujûmimyôshion 六十美妙支音), etc.—Le terme bonnon "voix brahmique" s'emploie aussi pour désigner la Psalmodie ou plain-chant bouddhique, et plus spécialement, au Japon, une des quatre pièces de Psalmodie qui constituent l'hymnaire de langue chinoise ; cf. *Bombai.—Sur la voix de B. en tant qu'infinie et unique, cf. *Button.

BONSHÔ 凡聖, les Profanes (cf. *Bombu) et les Saints (cf. *Shô), identifiés par Sôjô (Seng tch'ao) 僧肇, disciple de Kumârajîva, dans les formules célèbres Bonshôichinyo 凡聖一如, Bonshôfuni 凡聖不二 "Profanes et Saints relèvent de la même et unique Ainsité ; entre eux, pas de dualité". Cf. dans Ttt. 1775 IV (362 a) son cm. à ce passage du Vimalakîrtinirdeśasûtra T. 475 I (542 b) : Tous les Etres sont Ainsité ; toutes les Essences sont Ainsité ; tous les Saints sont Ainsité, et Maitreya aussi est Ainsité...L'Ainsité, c'est la non-dualité, l'indifférencié...Si Maitreya obtient l'Eveil complet-correct-sans-supérieur, tous les Etres doivent aussi l'obtenir (cf. *Bodai). Et aussi Ttt. 1857 (148 c), qui est un traité original de Sôjô : Un homme dont la Nature-propre est pure, qui recèle en lui-même l'Unité, et qui pendant la vie n'a point de Connotations illusoires, est un Saint ; mais dans l'Ultime Réalité il n'existe point d'Essence de Saint, et si le Saint se distingue du Profane, c'est dans une mesure atomique (infime). Un homme dont la Nature-propre est pure, qui recèle en lui-même l'Unité, mais qui produit au cours de sa vie des Connotations illusoires et souille ainsi son Substantiel-propre, c'est un Profane ; mais dans l'Ultime Réalité il n'y a point d'Essence de Profane...C'est pourquoi il est dit dans le Sûtra : La Nature de B. est Egale ; elle est vaste, infinie ; entre Profanes et Saints, point de dualité ; tous les Etres possèdent au complet la Nature de B., et il n'est pas jusqu'aux plantes, aux arbres, aux fourmis, aux atomes, aux poils, aux cheveux, qui ne recèlent l'Unité en eux-mêmes...—Dans le Système des "dix Plans d'Essence" (jippokkai 十法界) de l'école Tendai, les Profanes appartiennent aux six Plans inférieurs (Enfers, Trépassés, Animaux, Asura, Hommes, Dieux) et les Saints aux quatre Plans supérieurs (Auditeurs, B.-pour-soi, Bs. et B.) ; d'où l'expression Rokubonshishô 六凡四聖 Ttt. 1912 v b. D'autre part, d'après le système des quatre Terres qui est propre à cette même école, Profanes et Saints résident ensemble dans la première Terre, dite Bonshôdôgodo 凡聖同居土, laquelle se subdivise en terres pures et en terres impures ; cf. *Shido.—L'école Shingon répartit les Profanes entre les Enfers, les Trépassés, les Animaux, les Hommes et les Asura-Deva, tandis que les Saints sont Auditeurs, B.-pour-soi, Bs., B. (soit Gombutsu 權佛 soit Jitsubutsu 實佛) ; d'où l'expression Gobon-goshô 五凡五聖 Hzks. VI.

‡BORITA 没栗多=sk. vrata, p. vat[t]a ; td. kin 禁 "interdiction" Ttt. 1796 XVII (751 c).—Observance rituelle ; cf. Kaigon 戒禁, s.v. *Kai.

‡BORON 勃嚕唵 Tt. 957 (322 b), ou 勃琳𤙖 T. 951 I (226 c), 部路護吽 T. 952 I (264 c), 步林吽 T. 953 I (287 a), etc.=sk. bhrûṁ, Formule és. ; c'est le Germe de *Kinrimbucchô 金輪佛頂 (sk. Uṣṇîṣacakra, cf. *Bucchô), qu'on appelle "Kinrin à la lettre unique" (Ichijikinrin 一字金輪) parce que cette Formule ne comporte en sk. qu'un seul groupe graphique.

BÔRU (ou boru) 暴流, 瀑流, anc. éc. bôga 暴河 ; sk. ogha, tib. čhu bo.—Courant.—Terme désignant les Passions (ou plus précisément leurs Résidus, sk. anuśaya) lorsqu'elles sont très violentes : elles entraînent les Etres comme le courant d'un fleuve qui déborde entraîne maisons et arbres.—Tt. 1588 XX (=K. Lav. v, 80) Les Résidus sont nommés Courants, parce qu'ils entraînent dans leur bouillonnement les bonnes Rubriques [c.-à-d. tout ce qu'il y a de bon chez les Etres]...Lorsqu'ils sont très violents, les Résidus sont nommés Courants ; en effet, si les Etres y tombent, ils sont emportés sans pouvoir résister, car le bouillonnement en est irrésistible.—Vibhâṣâ Tt. 1545 XLVIII Trois sens du mot Courant : "agitation bouillonnante", "flux qui ressaute", "submersion" : les Passions, etc., entraînent les Etres, de toutes les Destinations et de tous les Plans, dans les Transmigrations, en les agitant dans leur bouillonnement, en les élevant aux ressauts de leur flux, en les submergeant. Mais, demande-t-on, si le mot Courant se définit par "submersion" (tsuideki 墜溺), on ne peut classer parmi les Courants les cinq Entraves supérieures (sk. ûrdhvabhâgîya saṁyojana, K. Lav. v, 87 ; cf. *Ketsu et *Bonnô), puisque ces Entraves impliquent la renaissance dans des Plans supérieurs [Formel et Sans-Forme] (donc une évolution ascendante). On répond : Dans le cas des Entraves supérieures, on se place au point de vue des Plans et des Terres ; dans le cas des Courants, au point de vue du Chemin de la Libération. En effet, même ceux qui sont nés au Dernier Etage de l'Existence (*uchô, le plus élevé des cieux Sans-Forme) peuvent être submergés par les Courants, et ainsi ne point atteindre la Libération et la Voie sainte. Le Vénérable Myôon 妙音 (Ghoṣa) dit que, même si depuis

longtemps on naît de plus en plus haut, on peut être submergé par les Courants, car ils font rétrograder les bonnes Rubriques ; et le Vénérable Saju 左受 dit qu'on appelle Courants les Passions violentes et chroniques (cf. K. Lav. IV, 202).—Les mêmes sources répartissent les Courants en Courants de Désir, d'Existence, de Vue et d'Inscience. Cette quadruple répartition se retrouve dans le Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 XXVII, où le Nirvâṇa est comparé à un îlot que ne peuvent emporter les quatre Courants ; cf. aussi Tt. 1552 IV, Ttt. 1851 V a, etc.—De plus, Tt. 1588 XX (=K. Lav. V, 73-75) et Tt. 1545 XLVIII subdivisent ces quatre catégories de Courants en 108 éléments : dans le Plan du Désir, 29 Passions ; dans les Plans de l'Existence (Formel et Sans-Forme), 28 Résidus ; dans les trois Plans, 36 Vues et 15 Insciences.—Le Courant est aussi l'image du perpétuel devenir, ses vagues étant comparées aux incessantes Transformations de l'Esprit, comme dans la stance fameuse du Sandhinirmocanasûtra T. 676 I : La Notation d'Attribution-personnelle, très profonde et subtile, [évolue avec] tous les Germes comme un Courant, etc. ; et cm. Tt. 1585 III (=S. Lav. 174) Frappée par les Facteurs, elle produit, telles des vagues, les Notations de Fonctionnement ; mais elle-même, telle un Courant, est toujours continue (cf. aussi S. Lav. 156-157 ; Ghanavyûha T. 681 I [727 b), III [746 c) ; et *Adana, *Araya).—Le rêve est également comparé à un Courant que l'éveil interrompt Tt. 1579 LXXIII.

BOSATSU 菩薩=sk. bodhisattva, p. bodhisatta ; tib. byaṅ čub sems dpa' "héros d'Esprit d'Eveil".—Autres tc. fusatsu 扶薩 Ttt. 2128 X, XVI, bodaisatta 菩提薩埵 passim, 菩提索多 Ttt. 1796 I, mojisattaba 冒地薩怛嚩 Ttt. 1709 II c. makabodaishicchisatta 摩訶菩提質帝薩埵=sk. mahâbodhicittasattva Ttt. 1811 I.—Td. dôshujô 道衆生 "Etre de Voie" (anc. éc. p. ex. Ttt. 1851 XIV), dôdaishinshujô 道大心衆生 "Etre de grand Esprit d'Eveil" (anc. éc. p. ex. Ttt. 1775 I), daiji 大士 "grand héros" (p. ex. T. 225 I, T. 292 IV, T. 310 I, Ttt. 1775 I), kaiji 開士 "héros qui ouvre [la Voie]" (p. ex. Ttt. 1718 II a, Ttt. 1778 I, Gog. IV), shôji 正士 "vrai héros" (p. ex. T. 292 IV, T. 360 II, T. 397 VIII) ; nouv. éc. kakuujô 覺有情 "Etre d'Eveil".—**Aperçu général.**—Dans le P.V. ce mot désigne en principe, à leur stage antérieur, les quelques B. que reconnaît ce V., et principalement Śâkyamuni, depuis le moment de leur Vœu dans un passé éloigné jusqu'à l'attestation de l'Eveil. Mais la Vibhâṣâ discute déjà les motifs qui peuvent autoriser les Etres en général à s'appeler Bs., et le Kośa insiste sur l'altruisme des Bs. Selon le G.V. tout Etre est un Bs., tout au moins virtuel, car tout Etre (sk. sattva) a en lui les germes de l'Eveil (sk. bodhi).—Les anciennes écoles de l'Inde se sont appliquées à marquer avec précision les étapes de la longue carrière qu'ont à fournir les Bs. Le point de départ en est la Production de l'Esprit d'Eveil (cf. Bodaishin, s.v. *Bodai), suivie du Vœu de devenir B. (cf. *Gan) ; la confirmation de ce Vœu est obtenue par une Prophétie (cf. *Juki) reçue d'un B. Avant d'atteindre le terme final, le Bs. doit traverser des périodes qui confondent l'imagination, mais que la scolastique prétend calculer avec rigueur : le P.V. s'était déjà exercé à ces supputations ; le Kośa, et dans le G.V. l'école Yogâcâra, en fixent la durée à trois Incalculables suivis de Cent Périodes. Dans l'intervalle, le Bs. du G.V. doit pratiquer les Perfections (cf. *Haramitsu) au nombre de Six ou de Dix : Don, Défenses (moralité), Patience, Bonne-volonté, Extase, Sapience, auxquelles peuvent s'ajouter : Moyens, Vœu, Forces et Connaissances. Son ascension progressive est théoriquement répartie en dix stades appelés Terres (cf. *Jûji) précédés d'une sorte d'introduction appelée Pratique de Conviction. Les Terres s'échelonnent ainsi : Joyeuse, Immaculée, Clarifiante, Radieuse, Dure-à-gagner, Droit-en-face, Va-loin, Immobile, Bonne-pensée, Nuage d'Essence ; on parvient ensuite à la Terre de B. Les Dix Terres ont été à leur tour incorporées dans un système plus large, où elles couronnent une série de Degrés dont le nombre varie d'un texte à l'autre ; le chiffre total est le plus ordinairement de 52 Degrés (cf. *Gojûnii). Mais, derrière cet appareil scolastique, l'inspiration fondamentale qui anime le Bs. dans toute sa carrière, c'est la volonté inébranlable d'être utile à autrui. Le P.V. se contentait d'enseigner une méthode de salut personnel qui promettait comme fin suprême le Nirvâṇa, l'extinction à jamais de toute personnalité. Le Bs. au contraire reste de propos délibéré dans l'activité, qui est la souffrance ; mais son activité est pure, car elle est dégagée de tout intérêt, de tout attachement. Le Bs. est une sorte de saint ou d'ange, qui forme le trait d'union entre les Etres et les B. ; il participe des uns et des autres : comme les Etres, il vit dans le monde, sans être astreint à la vie monastique comme dans le P.V. ; le jeu normal de ses Actes ne peut le conduire qu'à de hautes Destinations, mais quand l'intérêt d'autrui le réclame, il s'abaisse de son propre choix aux Destinations inférieures. Comme les B. il possède les Caractères merveilleux ; il leur ressemble de si près qu'il apparaît souvent comme un B. vivant, équipé de tous les pouvoirs d'un B. En dehors de toutes les spéculations scolastiques, le Bs. est par excellence le "héros" de la charité et du sacrifice ; c'est autour de cette notion, sèchement abstraite à son point de départ, que se condense et se groupe tout ce que le bouddhisme contient de sensibilité attendrie, de dévotion exaltée, de charité ardente, de passion du sacrifice, de volonté de "racheter" les Etres souffrants, sans aucun soutien que les Mérites accumulés

par les Bs. et qu'ils consentent à "défléchir" (cf. *Ekô) sur autrui. Un texte tardif qui se présente comme le Manuel du Bs., le Bodhicaryâvatâra T. 1662 (td. en français par La Vallée Poussin et par Finot) combine dans un mélange curieux les subtilités de l'école et les émotions de la foi.—D'autre part, l'Eglise a introduit les Bs. dans la hiérarchie monastique ; elle a institué une ordination spéciale à leur usage, et parallèlement tout un système d'observances destinées à faire pendant aux règles de l'ancienne Discipline ; le G.V. a son Vinaya propre, avec son Prâtimokṣa, ses Défenses, son rituel de confession. Mais les mêmes termes ont servi à couvrir des conceptions toutes différentes : les prescriptions d'ordre moral et spirituel ont remplacé pour la plus grande partie les règles purement cléricales de l'ancienne Discipline (cf. *Bosatsukai). —**Petit Véhicule.**—*Traité de Vasumitra sur les sectes* Tt. 2031 ; Les Sarvâstivâdin disent que les Bs. sont encore des Profanes ; ils professent que pour les Bs. les Liens ne sont pas encore détruits ; c'est seulement quand ils ont acquis la Détermination de l'Exactitude (*shôshôrishô 正性離生, sk. saṁyaktvaniyâma : c.-à-d. qu'ils sont prêts à accepter la vérité exacte sur les Essences, quelle que cette vérité puisse être) qu'ils passent du stade de Profane au stade de Saint (sk. âryapudgala). [Les Mahâsânghika soutiennent au contraire que les Bs. deviennent automatiquement des Saints du fait qu'ils entrent dans la seconde Période de leur carrière.] Les Haimavata aussi enseignent que les Bs. sont des Profanes ; cependant leur entrée dans le sein maternel, lors de la conception, ne s'accompagne ni d'Attraction ni d'Amour. Selon les Mahâsânghika, les Bs. dans le sein maternel n'ont pas à passer par les stades normaux du développement de l'embryon : kalala etc. ; ils prennent la forme d'un éléphant blanc pour y pénétrer, et en naissant ils sortent du flanc droit de leur mère ; ils n'ont pensée ni de désir, ni de colère, ni de malfaisance ; pour le service des Etres, ils font vœu de naître dans les mauvaises Destinations ; ils sont libres de choisir telle Destination qui leur convient. Toutefois, dans l'intérieur de cette grande école, les branches Caityaśaila, Aparaśaila et Uttaraśaila refusaient d'admettre cette dernière thèse. [Le Kathâvatthu XXIII, 3 attribue aux Andhaka une thèse analogue à celle des Mahâsânghika sur la liberté qu'auraient les Bs. de choisir leur naissance ; cf. aussi Kośa, ci-dessous Tt. 1558 XXIII].—*Vibhâṣâ* Tt. 1545 CLXXVI Le sûtra dit : Il y a des Etres qui ne sont pas de l'espèce des ignorants, mais de celle des sages, on les appelle Bs. Qu'est-ce qu'un Bs. ? Il est nécessaire de le définir pour trancher l'orgueil des faux Bs... Il y a des Etres qui, du fait d'un seul don de nourriture, de vêtement, de logement, de rameau de saule, ou de l'observance d'une seule Défense ou de la récitation d'une seule stance, ou d'une seule Concentration de l'Esprit ou d'une seule Inspection de l'impureté, etc., poussent aussitôt un Rugissement-de-lion en s'écriant : A cause de cela, je suis certain de devenir B. !—Contre cet orgueil, nous déclarons qu'il ne suffit pas d'avoir accompli des Pratiques difficiles pendant trois Périodes Incalculables ; il faut avoir accompli les Actes qui produisent les Caractères merveilleux (cf. *Sô 相) pour dire : Je suis Bs.... Le Bs. jusqu'à la fin de son premier Incalculable, malgré toutes ses Pratiques difficiles, ne sait pas avec certitude qu'il sera B. Le deuxième Incalculable achevé, il a bien cette certitude en lui-même, mais il n'ose pas encore l'exprimer sans crainte. A la fin du troisième Incalculable, lorsqu'il pratique les Actes producteurs des Caractères merveilleux, il a à la fois la certitude et le Rugissement-de-lion sans crainte...—On appelle Bs. l'Etre qui est susceptible d'Actes de Concoction produisant les Caractères merveilleux.—Mais si tous les Etres doivent être appelés Bs. dès qu'ils ont produit l'Esprit d'Eveil sans-Régression, pourquoi ce nom est-il réservé à ceux-là seuls qui peuvent accomplir de tels Actes ?—On n'appelle un vrai Bs. que celui dont l'Eveil et la Destination sont l'un et l'autre définitivement assurés [cf. Kathâvatthu XIII, 4, cm.] ; l'Eveil seul est assuré à partir de la Production d'Esprit, mais la Destination ne le devient qu'avec la faculté d'accomplir les Actes produisant les Caractères merveilleux. [Cf. Kathâvathu IV, 7, thèse hérétique des Uttarâpathaka : Le Bs. se reconnaît à la possession des Caractères merveilleux.] Le vrai Bs. est connu comme tel par les hommes et par les dieux ; mais, tant qu'il n'accomplit pas ce genre d'Actes, les dieux seuls le connaissent. Du fait de ces Actes, le Bs. élimine cinq infériorités et gagne cinq supériorités : (1) il est affranchi des mauvaises Destinations et n'en acquiert que de bonnes ; (2) la famille où il naît n'est pas vile, mais noble ; (3) il est toujours de sexe masculin ; (4) il n'a pas d'infirmités ; (5) il n'oublie rien et se rappelle ses existences antérieures... —Question : Le nom de Bs. est tiré de Anuttarasamyaksambodhi "Eveil complet-correct-sans supérieur". Pourquoi dit-on de celui qui n'a pas attesté cet Eveil qu'il est en Déroulement continu (zuiten 隨轉, sk. anuvartin), et de celui qui l'a attestée qu'il est sans Déroulement continu et qu'il est B. ? Réponse : Le premier est appelé Bs. parce que, sans avoir encore obtenu l'Eveil (bodhi), il poursuit sans cesse, avec une Disposition supérieure, il se Défléchit vers l'Eveil ; il s'en approche, l'aime, le vénère, y aspire, cherche à l'attester, désire l'attester ; son Esprit sans relâche ne s'en distrait jamais. Quand l'Eveil a été attesté, cette recherche, cet amour, cette application, tout cela est arrêté... C'est alors qu'on est appelé B. De plus, sattva a le sens de "brave" ; le Bs. est celui qui, n'ayant pas encore

obtenu l'Eveil, le recherche avec bravoure et Bonne-volonté ; lorsqu'il a attesté l'Eveil, cet Esprit de bravoure en vue de l'Eveil disparaît ; il ne reste plus que la supériorité de l'Eveil ; il est alors appelé B. [Cf. Buddhabhumisûtraśâstra Tt. 1530 II même étymologie ; le tib. l'a consacrée en adoptant comme td. canonique du mot Bs. l'expression "héros d'Esprit d'Eveil".]—Ib. CLXXVII Liste des Caractères des Bs. : naissance noble, beauté, virilité, absence d'infirmités, mémoire des existences antérieures, foi dans les causes et les effets, érudition, respect de la Loi, intelligence, éloquence, douceur, Détermination sans Régression, compassion, bienfaisance sans espoir de rétribution, etc. [Cf. autre liste Tt. 1602 XX : compassion, paroles d'amour, bravoure et décision, aumône, analyse du sens profond ; et aussi Mvy. XXX].—*Abhidharmakośa* Tt. 1558 XII (=K. Lav. III, 191 sq.) Pourquoi les Bs., quand ils ont fait le Vœu, mettent-ils un si long temps à atteindre l'Eveil ?... Pourquoi leur faut-il accomplir des œuvres héroïques au cours de trois Incalculables ?...—Pour le bien d'autrui, parce qu'ils veulent devenir capables de retirer les autres du grand fleuve de la souffrance.—Mais quel bien personnel trouvent-ils dans le bien d'autrui ?—Le bien d'autrui est leur bien propre, parce qu'ils le désirent.—Qui pourrait vous en croire ?—A la vérité, les hommes dépourvus de pitié et qui ne pensent qu'à soi croient difficilement à l'altruisme des Bs., mais les hommes compatissants y croient aisément... Il y a une catégorie d'hommes qui, indifférents à ce qui les concerne personnellement, sont heureux par le bonheur d'autrui, malheureux par la souffrance d'autrui. Pour eux, être utile à autrui, c'est être utile à soi-même. La stance dit : L'inférieur cherche, par tous moyens, son plaisir personnel ; le médiocre cherche la destruction de la douleur, non pas le plaisir, car il est source de douleur ; l'excellent, par sa douleur personnelle, cherche le plaisir d'autrui et la destruction définitive de la douleur d'autrui, car la douleur d'autrui est sa douleur.—Ib. XVIII (=K. Lav. IV, 220) A partir de quel moment reçoit-on le nom de Bs. ?—Dès qu'on accomplit des Actes produisant les Caractères merveilleux. Dès lors on obtient de bonnes Destinations, des naissances nobles, l'absence d'infirmités, la virilité, la mémoire des existences antérieures et l'absence de Régression.—Ib. XXIII (=K. Lav. VI, 176) Dans le but d'être utiles au prochain, les Bs. vont dans les mauvaises Destinations.—Ib. XVIII (=K. Lav. IV, 224) La carrière du Bs. est de trois Incalculables avec cent Périodes supplémentaires [cf. Tt. 1509 XXIII : Que le Bs. ne tombe pas dans les mauvaises Destinations, après trois Incalculables, c'est la théorie de la Vibhâṣâ].—**Grand Véhicule.**—Un passage de Ttt. 2125 I marque bien la place considérable que les Bs. occupent dans le G.V. : Ce qu'on appelle le G.V., c'est honorer les Bs. et lire les sûtra du G.V. ; ce qu'on appelle le P.V., c'est ne pas faire ces choses.—*Grand Véhicule et Petit Véhicule.*—Les textes de *Prajñâpâramitâ* insistent à maintes reprises sur les traits qui opposent le Bs. au saint (Arhat) du P.V. : T. 220 DLXXX Afin de sauver les Etres, le Bs. ne doit pas trancher prématurément les Passions.—DXCI Il n'est pas permis au Bs. de résider dans l'Extase ni de sortir des trois Mondes, car ce serait tomber dans les deux V. inférieurs.—DXCII Un Bs. qui dans l'Extase peut pratiquer les cinq autres Perfections est Sans-Régression. [Pour cette "Régression" qui ramène le Bs. aux V. inférieurs, cf. ib. CIII : Dans les mondes des dix directions, il n'y a qu'un Etre, ou deux, ou trois, qui restent Bs. Sans-Régression, car la plupart retombent parmi les Auditeurs ; XXXVI ; Un Bs. qui retombe à la Terre des Auditeurs est dit "tombé du sommet", chôda 頂墮 ; cf. *Futai.]—T. 221 XV Quoique ses pratiques soient pénibles, le Bs. ne tombe pas au milieu du chemin dans les Terres des deux V.—XX Le Bs. n'a pas pour terme l'Attestation, mais la Pratique.—VII C'est sans quitter les cinq Masses qu'on marche dans le chemin des Bs. —T. 223 XXIX Dès le moment où il a produit l'Esprit, les Pratiques du Bs. sont pour les Etres, non pour lui-même.—Autres textes sur le même sujet : *Prajñâpâr°śâstra* Tt. 1509 XXXVI Quoique les Bs. voient le Nirvâṇa, ils passent tout droit sans s'y arrêter.—LII On ne peut appeler Bs. celui pour qui le Formel est à part de l'Esprit, et l'Esprit à part du Formel.—LXXXV Le Bs. n'est pas bon, il est Indéfini ; il a l'Esprit d'Attachement ; faire le bien ce n'est pas l'activité d'un Bs.—Ib. IV discute longuement le rang assigné aux Bs. parmi tous les auditeurs du B. dans l'introduction du Mahâprajñâpâramitâsûtra : Pourquoi y sont-ils énoncés à la suite des quatre Assemblées (Moines, Nonnes, Laïcs, Laïques) alors que leur vraie place est immédiatement après les B. ? C'est que les Arhat ont peu de Sapience, mais ont accompli la Maturation, tandis que les Bs., riches en Sapience, n'ont pas encore épuisé les Passions. Il y a deux sortes de Lois bouddhiques : Esotérique et Exotérique. Dans l'Exotérique, les B., les B.-pour-soi et les Arhat sont tous des Terrains de Bonheur parce que leurs Passions sont épuisées sans résidu. Dans l'Esotérique, on dit que les Bs. ont atteint la Patience des Essences Sans-Production, que leurs Passions sont tranchées, qu'ils possèdent les six Supersavoirs et servent au profit des Etres. C'est en se plaçant au point de vue Exotérique que le sûtra place les Arhat avant les Bs. En effet, par la force des Moyens les Bs. se manifestent, entrent dans les cinq Destinations, et éprouvent les cinq Désirs en vue de la Captation des Etres ; s'ils étaient placés au-dessus des Arhat, les dieux et les hommes en seraient troublés et pris de doute...—Mais pourquoi sont-il

placés après les Laïcs et les Laïques?...Dans les sûtra des Auditeurs, on ne parle pas de quatre Assemblées. Pourquoi encore une Assemblée spéciale de Bs. ici ?—Réponse : Il y a deux sortes de Voies, celle des Auditeurs, et celle des Bs. Les quatre Assemblées, c'est la Voie des Auditeurs ; les Bs. Mahâsattva, c'est la voie des Bs....Il y a deux sortes de Bs., les Moines et les Laïcs. On place en général les Bs. Moines dans les deux Assemblées monastiques, et les Bs. Laïcs dans les deux assemblées laïques. Si on en parle ici séparément, c'est que les Bs. peuvent être inclus dans les quatre Assemblées tandis que les quatre Assemblées ne comprennent pas nécessairement des Bs....car elles n'ont pas produit l'Esprit d'Eveil...—Pourquoi, au commencement des sûtra du G.V., parle-t-on de deux Assemblées, Bs. et Auditeurs, tandis qu'au commencement des sûtra du P.V. on ne parle que de l'Assemblée des Auditeurs ?—C'est afin de distinguer les deux V. Le V. des Auditeurs est étroit et petit, c'est celui du profit pour soi, de l'action pour soi ; le V. des Bs. est large et grand ; c'est celui du profit pour tous...—Mais pourquoi, dans les sûtra du G.V., ne se contente-t-on pas de parler de l'Assemblée des Bs. ?—C'est que le G.V. est large et que tous les V. y rentrent, tandis que le P.V. est étroit et ne contient pas le G.V....—Que signifient les mots Bodhi et Sattva ?—Bodhi, c'est la Voie des B. ; Sattva, c'est soit un Etre, soit un Grand Esprit. Le Bs. est l'Etre qui veut obtenir l'Esprit, indestructible comme une montagne de diamant, des Mérites de la Voie de B. [Même interprétation de Sattva par Esprit Tt. 1521 II, et aussi Ttt. 1775 I, Ttt. 1718 I.] Une stance dit : "Toutes les Essences de B., Sapience, Défenses, Concentration, qui sont profitables à autrui, c'est ce qu'on appelle Bodhi ; l'Esprit inébranlable, capable d'accomplir avec Patience les choses de la Loi, infrangible, indestructible, c'est ce qu'on appelle Sattva." Ou encore : sat signifie "louer la Bonne Loi" [sk. st(ava) "louange"] ; tva désigne le Substantiel de la Bonne Loi...Ou encore : le Bs. est appelé ainsi parce qu'il recherche la Bodhi afin de délivrer les Etres (Sattva) de la naissance, de la vieillesse et de la mort [même explication Tt. 1530 II ; et cf. Tt. 1604 II=Mah° sûtrâl°, td. Lévi 32)...Il y a deux sortes de Bs., Sans-Régression ou à-Régression, comme c'est aussi le cas des Arhat. Les premiers seuls sont vraiment des Bs. ; les autres ne reçoivent ce nom que par extension. Ces deux catégories sont exposées par le Tg. dans des chapitres spéciaux de la Prajñâpâramitâ [T. 220 CCCXXV-CCCXXVII, CDXLVII, DXIV-DXV ; ib. DLXXXIII : Le Bs. à-Régression est appelé un faux Bs.].—*Merveilles des Bs.* (exception faite des Caractères merveilleux, q.v., s.v. *Sô).—T. 279 XVI Le lieu qu'habitent les Bs. est vaste comme l'espace.—T. 310 CXVI Ce qui est sans limite, sans bout, sans île, sans îlot etc., on l'appelle Sapience, et aussi Bs. Mahâsattva.—T. 475 II (texte sk. dans Śikṣâsamuccaya 324 sq.) Les Bs., possédant l'Assurance, peuvent manifester en un instant les formes les voix, les attitudes de tous les Etres ; ils se font vieux, malades, morts, ils se jouent aux fantasmagories en vue de mûrir les Etres...ils deviennent lune, soleil, Śakra, Brahmâ, les seigneurs du monde, l'eau, le feu, la terre, le vent. S'il y a une épidémie, ils se font médicament pour que les Etres en soient libérés, sauvés, guéris ; s'il y a une famine, ils se font boisson et nourriture...Ils font voir les désirs, les jouissances, et aussi l'Extase aux Extatiques ; ils chassent Mâra et ne lui laissent pas d'entrée. Comme on montrerait un lotus irréel au milieu du feu, ainsi ils montrent à la fois les Passions et l'Extase irréelles. S'ils le veulent, ils se font prostituées pour attirer les hommes ; ils les amorcent avec l'hameçon de l'attrait, ils les installent dans la Connaissance des B....Pour les pauvres, ils se font trésors inépuisables, et quand ils les ont enrichis, ils font naître en eux l'Esprit d'Eveil.—T. 299 IV développement très analogue.—Tt. 1509 XXXVIII A cause de leurs grands mérites, les Bs. sont parfois des rois Brahmâ ; ils sont toujours de condition souveraine partout où ils sont ; même s'ils naissent parmi les daims ils sont rois des daims.—T. 279 XXXIV Les Bs. de la première Terre, s'ils sont Laïcs, sont rois du Jambudvîpa.—T. 286 V Les Bs. émettent de leur poitrine de Diamant bien ornée une grande lumière dite lumière qui défait les démons.—T. 279 XXXIX Les Bs. des dix Terres émettent de la lumière par dix endroits, pieds, genoux, flancs, mains, épaules, cou, face, sourcils, crâne, nombril. —T. 310 C Les Bs. émettent de la lumière dans quatre circonstances : don d'une lampe, protection de la Loi, prédication à des Etres relâchés, décoration de stûpa dans les temples.—T. 397 II Huit sortes de radiances : de Mémoire, de Mental, de Pratiques, d'Essence, de Connaissance, de Réalité, de Supersavoir, de Sans-Contreheurt.—T. 223 Ç'est grâce à ces Facteurs que sont les Bs. que sont tranchées les trois mauvaises Destinations, toutes les calamités, épidémies, disettes, etc.... —Tt. 1509 XXXVI C'est grâce à ces Facteurs que sont les Bs. que peuvent exister dans le monde les Essences de Bien...les cinq Défenses, les dix Biens, les huit Défenses (litt. Jeûnes, sk. aṣṭângika upoṣadha), etc., Essences réparties en trois catégories par lesquelles on obtient respectivement la Voie, la naissance au ciel, la naissance parmi les hommes. Cf. T. 222 I.—*Esprit de sacrifice des Bs.*—T. 261 III Les Bs. font le Vœu d'éprouver tous les tourments à la place des Etres.—T. 155 I Si l'on veut rechercher la Voie suprême, qu'on ne regrette point la vie de son corps ; qu'on rejette son corps comme de l'ordure, ayant compris le néant du Soi, le néant

du Sien. Il n'est pas difficile de donner des richesses ; mais c'est par des œuvres héroïques que l'on atteint rapidement l'Eveil.—T. 279 XXIII chapitre sur les dix Déflexions (sk. cité sous le titre de Vajradhvajasûtra dans Śikṣâsamuccaya 280 sq.) Le Bs. Mahâsattva pense : Dans toutes les mauvaises Destinations je dois éprouver toutes les sortes de douleurs à la place des Etres, afin qu'ils obtiennent la Libération ; et ainsi le Bs. éprouvant des tourments redouble de zèle ; il ne se relâche point, il ne se dérobe pas, il est sans crainte, sans faiblesse, sans Régression, sans effroi, et il ne se dégoûte jamais. Pourquoi cela ? Parce que tel est son Vœu ; il désire résolument porter les Etres comme un fardeau afin de les libérer... C'est comme la Déflexion dont il est parlé dans le Daiekôkyô 大迴向經 (=Mahâpariṇâmanâsûtra, cf. Vajradhvajapariṇâmanâ citée Śikṣâsamuccaya 213) : J'ai fait le Vœu que tous les Etres obtiennent la Pureté et l'Ominscience ; mes pratiques sont destinées à leur procurer l'Omniscience ; ce n'est pas pour moi-même que je cherche la Libération... Pour tous les Etres j'accepte toutes les douleurs, afin qu'ils sortent de l'infini des Transmigrations et de la vallée des Douleurs ; pour tous les Etres j'éprouverai toutes les Douleurs dans tous les mondes, dans toutes les mauvaises Destinations jusqu'à la fin des Périodes futures, et c'est pour eux que je cultiverai sans cesse des Racines de Bien. Car il vaut mieux que j'éprouve seul toutes les douleurs et que les Etres ne tombent point dans les Enfers ; dans ces Enfers, parmi les Animaux, chez le roi Yama, dans tous les endroits difficiles, je ferai de mon corps un otage et rachèterai (sk. niḥkratavya) tous les Etres qui sont dans les mauvaises Destinations... C'est ainsi qu'il me faut Défléchir mes Racines de Bien en sorte que les Etres obtiennent la joie sans fin... la joie de l'Omniscience.—*Bodhisattva et Buddha.*—T. 220 XXIX Bs. et B. ne diffèrent que du point de vue de la Causalité ; l'un et l'autre ont la Connaissance de tous les Caractères. Cf. Tt. 1509 XCIV ; et Ttt. 1735 LII : Au point de vue de la Cause, on reste éternellement Bs. ; au point de vue du Fruit, on est éternellement B.—T. 220 DLXVIII et T. 231 II Le corps du Bs. ne diffère de celui du Tg. que par les Mérites.—T. 223 XXIX Ceux qui marchent dans le Chemin sans Contreheurt sont des Bs. ; ceux qui marchent dans le Chemin de la Libération sont des B.—Tt. 1509 XCIV Les Bs. diffèrent des B. en ceci, que leur Sapience est obtuse et leur Pratique des six Perfections incomplète, car ils n'ont pas pénétré toutes les Rubriques... Les Bs. sont pareils à la lune du quatorzième jour qui ne soulève pas encore la marée ; les B. sont comme la lune du quinzième jour.—Ib. XL Les Bs. de la dixième Terre ne diffèrent pas des B. ; ils possèdent les dix Forces, tels Samantabhadra, Mañjuśrî, Avalokiteśvara.—Ib. XXIX Les Bs. actualisent des corps de B. en vue de sauver les Etres.—T. 279 XLIII Bs. et B. accomplissent également les Pratiques et les Vœux de Bs. ; ceux qui entrent dans le domaine de la Connaissance sont appelés B. ; ceux qui ne se lassent pas des Pratiques de Bs. accomplies par les Tg. sont appelés Bs.—T. 227 II Lorsqu'il n'y a pas de B. dans le monde c'est par des Bs. que sont assurées les pratiques bonnes et droites ; cf. Tt. 1509 LVIII.—T. 305 V Les B. naissent des Bs. ; c'est donc grâce aux Bs. que la Tige de B. n'est pas interrompue ; c'est pourquoi calomnier les Bs. est un péché aussi grand que de calomnier la Loi du B.—T. 220 CCCXCIV Tant que tous les Etres ne sont pas arrivés à la perfection, n'ont pas atteint la Terre-pure, les Bs. n'attestent pas l'Eveil ; cf. T. 223 XXIII.—L'étroite analogie des Bs. et des B. apparaît plus clairement encore si on compare, p. ex., dans Mvy., les rubriques spéciales assignées à chacune de ces deux catégories ; on obtient ainsi deux tableaux parallèles qui manifestent une symétrie systématique : En face des dix Forces de B. (Mvy. 120-129), on a les dix Forces de Bs. (760-769) ; des quatre Assurances de B. (131-134), les quatre Assurances de Bs. (782-785) ; des huit Essences Singulières de B. (136-153), les huit Essences Singulières de Bs. (787-804) ; des Concentrations de B. (506-623), les Concentrations de Bs. (737-745).—*Diverses appellations des Bs.*—Tt. 1604 XII Liste de seize appellations.—Mvy. 625-643 Liste de dix-neuf appellations.—Cf. aussi Dzsi. II, 889-891.—*Comparaisons.*—T. 279 LXIII : cercle du vent, terre, océan, soleil pur, lune claire, général farouche, souverain, feu ardent, nuage, pluie de saison, patron de barque, maîtresse poutre du pont.—Tt. 1509 V océan, Sumeru, roi des remèdes, soleil, terre, vent, feu, nuage, lune, Śakra.—Tt. 1579 LXXIX grande eau, grand feu, grand vent, lune claire, roue du soleil, lion, dragon (comparés aux Pratiques des Bs.)—T. 279 LXXVIII général de la Loi qui protège la ville murée de l'Omniscience.—Ib. LXXVII (=sk. Gaṇḍavyûha cité Śikṣâsamuccaya 34 sqq.) terre qui supporte tout, diamant infrangible, montagne du Cercle de Fer inébranlable, esclave obéissant, disciple docile, serviteur sans dégoût, mère nourricière, employé zélé, balayeur sans orgueil, épi mûr qui s'incline, cheval sans méchanceté, chariot à lourde charge, éléphant bien dompté, Sumeru sans écroulement, chien sans irritation [cf. Tt. 1558 XVIII=K. Lav. IV, 223], caṇḍâla sans fierté, taureau châtré sans violence, bateau toujours prêt à aller, maîtresse poutre du pont pour traverser l'eau, fils déférent, fils de roi respecteux (attitudes du Bs. à l'égard des Amis-de-bien). Le même ouvrage donne d'abondantes comparaisons du même genre.—T. 221 XVII refuge du monde, lampe du monde, logis du monde.—T. 224 V protection du monde, plateforme du monde, salut du monde.—

Tt. 1509 XLVIII Le Bs. dans la septième Terre, procédant à l'Inspection du Vide des Essences, est pris de regret et de dégoût, comme un homme qui, ayant fait en rêve un radeau pour passer un fleuve, se réveille en plein courant et regrette son vain effort.—*Rubriques numériques.*—*Deux sortes* de Bs.—(*a*) A-Régression et sans-Régression ; cf. *Futai.—(*b*) Faux et vrais T. 310 CXII : Les faux Bs. ont quatre Essences : convoitise pour les offrandes, convoitise de renom, convoitise de bonheur égoïste, répulsion pour la vie de retraite. Les vrais Bs. ont quatre Essences : Foi dans la rétribution des Actes, Esprit de grande Compassion, joie dans le Nirvâṇa, détachement du Fruit des bons Actes.—T. 220 DLXXXIII et Tt. 1509 IV : Les Bs. à-Régression sont les faux Bs. ; ceux sans-Régression sont les vrais.—(*c*) Gâtés et parfaits Tt. 1509 XXIX : Les Bs. gâtés ont bien produit l'Esprit d'Eveil, mais faute de bons Facteurs, ils ont la pensée Revêtue par les cinq Obstructions ; ils naissent riches, nobles, rois, grands démons, rois des Dragons, mais non pas devant les B. ni dans les conditions exemptes de péché soit chez les dieux, soit chez les hommes. Les Bs. parfaits ne perdent jamais l'Esprit d'Eveil ; ils sont soit laïcs, soit religieux, observent les cinq ou les dix Défenses, font des Dons de biens ou de Loi. Aussi XLIX sur les deux familles, ke 家, de Bs. —(*d*) Bs. de Sapience chizôbosatsu 智增菩薩 et Bs. de Compassion hizôbosatsu 悲增菩薩, selon la tendance qui prédomine chez eux Tt. 1509 LXXIV.—(*e*) Bs. d'Extase et Bs. de récitation des sûtra ib. XLI.—(*f*) Bs. de grande force (dairikibosatsu 大力菩薩) et Bs. néophytes (shimpocchibosatsu 新發意菩薩; cf. *Aiten) ; les premiers sont prêts à toutes les métamorphoses pour sauver les Etres, ne redoutent ni l'apostolat aux delà des frontières, ni les hérésies ; les seconds ne sont pas susceptibles de métamorphoses, et sont exposés à déchoir.—(*g*) Laïcs (koke 居家 ou zaike 在家) et religieux (shukke 出家) : Tt. 1509 VII Bhadrapâla (Zenshu 善守) et les quinze autres Bs. de la Prajñâpâramitâ sont des laïcs ; Mañjuśrî, Maitreya sont des religieux. T. 159 VII Les Bs. laïcs peuvent approcher les prostituées, les bouchers, pour les convertir ; les religieux ne le peuvent pas. Cf. aussi T. 848 VI.—(*h*) Deux Corps de Bs. T. 1509 LXXIV, corps de chair transmigrant (shôjinikushin 生死肉身) et Corps né de l'Essencité [ou du Plan d'Essence, cf. La Vallée Poussin, Notes bouddhiques VIII, p. 218, Bruxelles, 1929] (hosshôshôjin 法性生身) ; le premier est celui des Bs. avant les Terres, dans les trente stages dits des Sages (cf. *Gojûnii) ; n'ayant pas encore attesté l'Essencité, ils reçoivent en rétribution de leurs Actes des Corps de Portion (bundanshin 分段身) qui transmigrent dans les trois Mondes ; le second, c'est celui des Bs. des Terres qui ont attesté l'Essencité [ou Plan d'Essence] sans-Production et reçoivent un Corps qui ne transmigre pas et qui peut se métamorphoser de façons inconcevables. Ib. XCII L'activité du Corps d'Essencité [ou de Plan d'Essence] des Bs. montre l'Egalité des Essences. Cf. autres passages td. par La Vallée Poussin, op. cit. 221-223.—*Trois sortes* de Bs., correspondant aux trois étapes : Production d'Esprit, Sans-Régression, Corps Ultime Tt. 1509 XCIII.—Ib. XXXVIII [td. La Vallée Poussin, op. cit. 219-221] trois sortes de Bs., qui obtiennent respectivement, lors de la Production de l'Esprit d'Eveil, la Terre Sans-Régression, l'Eveil, les six Supersavoirs. —*Quatre sortes*, correspondant aux quatre étapes : Production d'Esprit, pratique de la Voie, Sans-Régression, Expectative-de-succession (cf. *Fusho) T. 397 X.—*Dix Corps* de Bs. dans les dix Terres : Corps d'Egalité, de Pureté, d'inexhaustibilité, de bonnes Pratiques, d'Essencité, transcendant le raisonnement, inconcevable, apaisé, de Vide, de Connaissance merveilleuse T. 220 DLXVIII ; 231 II ; Ttt. 1861 VII c.—**Termes composés.**—*Bosatsubiku* 菩薩比丘=sk. bodhisattvabhikṣu : A l'intérieur, c'est un Bs. ; au dehors, il a l'apparence d'un Moine mendiant ; p. ex. Sadâparibhûta dans T. 262 VI (=Lotus p. 228). Cf. *Bosatsukai.—~*bugaku* ~舞樂, "danse et musique du Bs.", pièce de danse avec accompagnement orchestral, qui s'introduisit au Japon à l'époque de Nara (VIII[e] siècle) ; la tradition s'en est perdue au XVI[e] siècle. Le Bs. qui figurait dans cette pièce paraît avoir été Samantabhadra ; les danseurs présentaient des offrandes de fleurs. On connaissait en Chine, sous les Sô (Song), un ballet analogue. Au Japon, on lui attribue une origine čame. Il est possible que cette pièce ait été importée en Chine au début du VII[e] siècle par des musiciens du Fou-nan (Bas Cambodge) qu'un général chinois avait ramenés du Campa ; c'est de Chine qu'elle serait parvenue au Japon un peu plus tard. Cf. Etudes Asiatiques publiées à l'occasion du 25[e] anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, I, 199 sq.—~*daiji* ~大士=~makasatsu, q.v.—~*gô* ~號, titre de Bs. donné à des moines éminents : ainsi Dharmarakṣa, moine originaire de Tonkô (Touen houang) qui vécut vers l'an 300, était appelé Tonkô bosatsu 燉煌菩薩 Ttt. 2059 I ; en 883 le moine Daigyô 大行 reçut de l'empereur de Chine le titre de Jôshôjin bosatsu 常精進菩薩 Ttt. 2035 XLII ; au Japon ce titre fut décerné pour la première fois, par décret impérial, à Gyôgi 行基 en 749 Gkss. XVII.—~*jô* ~乘, V. des Bs., un des trois ou des cinq V. ; cf. *Jô.—~*jûji* ~十地, dix Terres de Bs., cf. *Jûji.—~*makasatsu* ~摩訶薩=sk. bodhisattvamahâsattva ; mahâsattva est td. daiji 大士 "grand héros", daishujô 大衆生 (anc. éc.), daiujô 大有情 (nouv. éc.) "grand Etre" ; Mvy. 626 daibosatsu 大菩薩 "grand Bs.", tib. sems dpa' cen po "grand héros d'Esprit". —Tt. 1530 II Le mot Mahâsattva est ajouté au mot

Bs. pour distinguer les Bs. des Auditeurs et des B.-pour-soi, qui recherchent également l'Eveil ; ou encore pour distinguer les Bs. des Terres de ceux qui n'ont pas encore atteint les Terres.—T. 261 IV Ceux qui d'un Esprit pur prennent refuge dans les trois Joyaux, produisent l'Esprit d'Eveil et atteignent le stade Sans-Régression, sont dits Bs. ; ceux qui naissent dans ma Loi sont dits Mahâsattva. Tt. 1509 XLV Mahâsattva signifie "grand Esprit" : par son grand Esprit il connaît toutes les Essences et sauve les Etres. Ib. XCVI Avant d'atteindre le stade Sans-Régression, Sadâprarudita (Jôtai 常啼) était appelé Mahâsattva, car sans posséder la vraie Sapience il y pensait profondément, ne lésinait pas sur sa vie et avait de grands mérites. T. 221 XXVIII Les Bs. sont les grands héros parmi les dieux et les hommes.—~*shushô* ~種性, Nature de Germe de Bs., une des cinq Natures ; cf. *Shô.—~*zô* ~藏, sk. Bodhisattvapiṭaka Mvy. 1330 : Corbeille des Bs., nom donné aux Ecritures du G.V. ; cf. *Zô.

BOSATSUKAI 菩薩戒, sk. bodhisattvaśîla, Défenses des Bs.—Terme désignant l'ensemble des prescriptions disciplinaires propres au G.V. On dit aussi Daijôkai 大乘戒, sk. mahâyânaśîla, Défenses du G.V.—**Généralités.**—Dans un essai intitulé "Des Défenses du P.V. à celles du G.V. "(ap. Tôyô bunka no kenkyû 東洋文化の研究, Tôkyô 1926, p. 180-202 ; cf. aussi du même auteur "Les Défenses du Brahmajâla", ap. Butten hihyôron 佛典批評論, Kyôto 1927, p. 398-419), le prof. B. Matsumoto définit comme suit les Défenses du G.V. par opposition à celles du P.V. : (1) elles sont d'inspiration altruiste tandis que celles du P.V. ne visent qu'au profit personnel ; (2) elles peuvent être prises par serment individuel alors que celles du P.V. sont reçues du B. ou d'un maître ; (3) elles ont un caractère absolu et doivent être observées en toute circonstance par tous les Bs., contrairement à celles du P.V. qui dépendent de Facteurs et se modifient lorsque ces Facteurs changent ; (4) les Défenses du P.V. ne peuvent être reçues qu'en présence de dix moines dont trois font fonction de maîtres ; celles du G.V. peuvent être prises par serment devant le B. sans aucune intervention étrangère, c'est de soi-même qu'on peut les recevoir ; (5) les Défenses du P.V. sont formelles, dans le G.V. l'esprit importe plus que les formes : ainsi dans le P.V. les Péchés capitaux entraînent l'excommunication quel qu'en soit le motif, dans le G.V. ils ne l'entraînent pas s'ils sont commis pour le bien d'autrui.—Le caractère altruiste des Défenses du G.V. est bien marqué dans un texte traduit par Kumârajîva T. 1489 : "Qu'appelle-t-on Discipline des Bs. et Discipline des Auditeurs ?... La Discipline fondée sur la crainte des trois Mondes, c'est celle des Auditeurs ; naître, comme tous les Etres, dans les trois Mondes afin de convertir tous les Etres au cours de Transmigrations incalculables, c'est la Discipline des Bs.... Trancher pour soi-même les Entraves des Passions, c'est la Discipline des Auditeurs ; désirer trancher les Passions chez tous les Etres, c'est celle des Bs."—La Discipline des Bs. n'a jamais réalisé l'uniformité canonique que la Discipline des Auditeurs avait dans le P.V. ; sollicitée par des tendances diverses, elle a constamment oscillé entre elles. Les règles de morale l'emportent sans aucun doute sur le formalisme monastique ; mais tantôt on essaie de les combiner, tantôt on tente de substituer aux anciennes prescriptions un code nouveau. Au témoignage de Gijô (Yi tsing) Ttt. 2125 I, les deux V. observaient une seule et unique Discipline. Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 III rapporte qu'en Oḍḍiyâna les adeptes du G.V. suivaient les Disciplines du P.V. Cependant, dès l'Avataṁsaka, s'ébauche la doctrine dite des Trois Masses de Défenses : la 1e comprend les prohibitions, soit identiques à celles du P.V., soit différentes ; la 2e comprend les actes de bien d'ordre individuel, elle énonce les commandements positifs qui sont l'innovation du G.V., c'est la moralité au sens large ; la 3e comprend tous les actes qui tendent à servir au bien d'autrui, elle exprime l'inspiration profonde qui fait l'originalité du G.V.—L'histoire de la Discipline des Bs. en Chine, de ses théories et de ses pratiques, est encore trop mal connue, et la documentation réunie ci-dessous est trop incomplète, pour qu'on puisse tenter de l'esquisser ici. Au Japon, deux écoles opposées se constituèrent à l'époque de Heian : l'une, se fondant sur des textes appartenant à l'école Hossô (Vijñaptimâtra), professait que la première des trois Masses de Défenses est identique aux règles canoniques du P.V. ; l'autre, qui suivait le Brahmajâlasûtra, se séparait complètement du P.V.—**Textes canoniques.**—Le *Mahâprajñâpâramitâśâstra* Tt. 1509 ne connaît pas de prescriptions spéciales de Discipline pour les Bs. ; mais si les pratiques sont uniformes, l'esprit est tout différent. XXII distingue les Défenses à-Ecoulement (urokai 有漏戒) et les Défenses sans-Ecoulement (murokai 無漏戒) : les premières affaiblissent les Passions et permettent de les éviter ; les secondes les déracinent. XIII distingue (1) les Défenses inférieures qui assurent, à celui qui les observe, de naître dans la Destination humaine ; (2) les Défenses moyennes qui assurent la naissance dans les six cieux du Désir ; (3) les Défenses supérieures qui assurent la naissance dans les cieux du Sans-Forme. Le troisième groupe se subdivise à son tour en (a) Défenses pures inférieures qui mènent au Fruit d'Arhat ; (b) moyennes qui mènent au Fruit de B.-pour-soi ; (c) supérieures qui procurent l'Eveil ; celles-ci comportent la Compassion pour tous les Etres et la volonté de les sauver. LXXVIII (à propos du passage du Prajñâpâra-

mitâsûtra où le Bs. fait Vœu, entre autres, d'avoir pour moines d'innombrables Bs.) : La plupart des B. ont pour moines des Auditeurs et n'ont pas de Communauté spéciale de Bs. ; ainsi les Bs. Maitreya, Mañjuśrî etc. siègent dans la Communauté des moines Auditeurs et y prennent place à leur rang comme tels ; c'est que le B. Śâkyamuni n'a pas de Communauté spéciale de Bs. Mais il y a des B. qui, prêchant exclusivement en vue du V. Unique, n'ont pour moines que des Bs. Il y en a dont la Communauté est un mélange d'Auditeurs et de Bs., p. ex. dans le Terrain du B. Amida il y a beaucoup de moines Bs. et peu de moines Auditeurs.—Le *Nirvâṇasûtra* T. 374 XXVIII distingue expressément les Défenses des Bs. des Défenses des Auditeurs ; [le contenu en est identique, comme l'indiquent d'autres passages, mais] pour les Bs. elles commencent à la Production d'Esprit et se prolongent jusqu'à l'Eveil ; pour les Arhat, elles débutent avec l'Inspection du Squelette [la dernière des neuf Inspections d'Impureté, Mvy. 1164] et s'arrêtent au Fruit d'Arhat. Ib. distingue (a) les Défenses intégrales (kukyôkai 究竟戒), qui ne requièrent pas de Facteurs, et celles qui ne le sont pas, puisqu'elles exigent une intervention humaine, celle d'un maître, etc. ; (b) les Défenses qu'on observe pour la Loi et celles qu'on observe par intérêt ; (c) celles qui sont profondes et inébranlables, et celles qui sont superficielles et vacillantes ; (d) celles qu'on observe pour les Etres et celles qu'on observe pour soi ; (e) celles qui sont innées et celles qu'on acquiert par l'enseignement. Le premier groupe de chacune de ces séries conduit à voir le Nature de B. et les Tg. ; [ce sont donc celles des Bs.]—L'*Avataṁsaka* T. 279 XXXV prescrit dix actes de bien, interdit dix actes de mal, exactement comme le P.V. (cf. Jûaku 十悪, s.v. *Aku) ; mais il y ajoute des prescriptions nouvelles, telles que compassion, pitié, bienveillance, protection etc. universelles.—Cette triple division annonce les **trois Masses de Défenses.** Celles-ci sont nommées et définies avec précision dans des textes traduits vers le début du Ve siècle. T. 1581 IV-V, td. ca. 414-426 (*Bodhisattvabhûmi*, chapitre sur les Défenses ; cf. La Vallée Poussin, Le Vinaya et la pureté d'intention, dans Notes bouddhiques, VII, Bruxelles 1929) distingue d'abord deux sortes de Défenses de Bs. : pour les Laïcs et pour les Moines ; elles forment ensemble ce qu'on appelle "toutes les Défenses" issaikai 一切戒. Celles-ci se subdivisent en trois Masses (ju 聚, sk. skhandha) : (I) Défenses de Restrictions (ritsugikai 律儀戒, sk. saṁvaraśîla) : ce sont les Défenses que reçoivent les sept Assemblées : Moines, Nonnes, Catéchisés, Novices hommes et femmes, Laïcs et Laïques et que peuvent recevoir les Bs. soit Moines soit Laïcs [le texte parallèle du Yogâcâryabhûmiśâstra, Tt. 1579 XL, spécifie qu'il s'agit du Pénitentiel des sept Assemblées] ; (II) Défenses de Captation des bonnes Essences (shôzembôkai 攝善法戒, sk. kuśalasamgrahaśîla ?) : ce sont toutes les bonnes pratiques du corps, de la bouche et de l'esprit, que cultivent les Bs. en vue du grand Eveil, en prenant comme point de départ les Défenses de Restrictions ; (III) Défenses de Captation des Etres (shôshujôkai 攝衆生戒) : ce sont les Actes altruistes ; on en distingue onze catégories. Le texte décrit ensuite la cérémonie de l'ordination. Si un Bs. Moine ou Laïc, ayant émis le Vœu d'Eveil, désire étudier les trois Masses de Défenses, il doit se rendre chez un Bs. Coreligionnaire (dôhô 同法, sk. sahadhârmika), ayant lui aussi émis le Vœu et possédant sagesse et force... Il doit se prosterner devant lui et lui adresser cette prière : Je désire vous demander, Révérend (ou : homme excellent, ou : mon Aîné), de me donner toutes les Défenses pures de Bs.... Puis il doit saluer les B. des dix directions et tous les Bs. sages et forts des grandes Terres, et, fixant son esprit sur les Mérites de ces derniers, obtenir de la force par leurs Mérites et purifier son Esprit. [T. 1499 ajoute : Le Bs. sage et fort doit alors enseigner au candidat la Corbeille de la Loi et les Matricules des Bs., et lui apprendre tout ce que les Bs. doivent étudier et éviter.] Prosterné devant une statue de B., il renouvelle sa demande d'ordination et purifie encore son Esprit en le concentrant sur un Objectif unique : les Mérites qu'il obtiendra prochainement... Alors le Bs. sage et fort lui dit : Toi un tel, homme excellent (ou : excellent disciple de la Loi), es-tu un Bs. ?—Oui.—As-tu émis le Vœu d'Eveil ?—Oui.—Tu désires recevoir de moi les trois Masses des Défenses pures de Bs. ; tous les Bs. passés, futurs, présents, les possédèrent, les possèderont, les possèdent, les étudièrent, etc.... Peux-tu les recevoir ?—Oui.—Ce dialogue est répété trois fois, puis, tandis que le candidat reste toujours prosterné, le donateur des Défenses s'adresse ainsi, devant une statue de B., à tous les B. et Bs. : Maintenant le Bs. un tel, devant moi, le Bs. un tel, a déclaré à trois reprises recevoir les Défenses de Bs. Moi, le Bs. un tel, j'ai témoigné pour le Bs. un tel. Je désire que tous les B. et Bs. de tous les temps et en tous lieux, tous les saints suprêmes, tous les Etres Eveillés, soient aussi témoins de ce Bs. un tel qui reçoit les Défenses.—Il répète cette formule trois fois ; et ainsi est terminé l'Acte de la Réception des Défenses.—Le texte énonce ensuite une longue série d'infractions que les Bs. doivent éviter, notamment quatre péchés d'Exclusion (*harai 波羅夷, sk. pârâjika) qui diffèrent entièrement de ceux qu'enseigne le P.V. : le premier consiste à se louer soi-même et à dénigrer autrui ; le second, c'est l'avarice ; le troisième se définit par la colère, la grossièreté, la violence ; le quatrième consiste à calomnier la Corbeille des Bs. et à établir une Loi illusoire. Le texte énumère également un grand

nombre de Méfaits (*‡tokira 突吉羅, sk. duṣkṛta), que la confession publique (Contrition) suffit à effacer ; pour les péchés d'Exclusion, s'ils ont pour cause des Passions de l'ordre inférieur la confession devant un seul témoin suffit, ou même l'acte de Contrition solitaire ; s'ils ont pour cause des Passions de l'ordre moyen, ils nécessitent la confession devant trois personnes au moins ; s'ils ont pour cause des Passions de l'ordre supérieur, on ne peut s'en absoudre qu'en recevant à nouveau les Défenses. Il est en effet spécifié que pour les Bs. ces péchés n'entraînent point l'Exclusion sans retour ; ils peuvent recevoir une nouvelle ordination, ce qui n'est pas possible aux Moines-mendiants qui suivent le Pénitentiel.— Le texte ajoute qu'en l'absence de personne qualifiée, par ses Mérites, pour donner les Défenses, on est autorisé à les recevoir "de soi-même", en s'agenouillant devant une statue de B. et en répétant trois fois la formule suivante : Moi, un tel, je déclare à tous les B. des dix directions et à l'Assemblée des Bs. des grandes Terres que je reçois maintenant les trois Masses de Défenses, devant tous les B. et Bs. Ces Défenses furent étudiées par les Bs. passés, le seront par les Bs. futurs, le sont par les Bs. présents, etc. Après quoi il se relève. [Une des Essences Singulières des Bs. est qu'ils possèdent les Défenses sans qu'elles leur soient enseignées, Mvy. 788 sk. anupadiṣṭaśîla, ch. gushokairitsusha 具諸戒律者.]— Le *Yogâcâryabhûmiśâstra* Tt. 1579 XL-XLII (attribué à Maitreya-Asanga, td. Genjô VIIe siècle) comprend un chapitre sur les Défenses qui ne diffère du texte précité que par de légères variantes de rédaction ; la terminologie chinoise y est celle de la nouv. éc., et la troisième Masse, p. ex., y porte le nom de nyôyakuujôkai 饒益有情戒 "Défenses pour le bénéfice des Etres" (sk. sattvârthakaraśîla ?).—Les fragments de T. 1581 (Bodhisattvabhûmi) et Tt. 1579 (Yogâc° bh°śâstra) relatifs aux péchés d'Exclusion et aux Méfaits ont été détachés sous le titre de Bosatsukaihon 菩薩戒本 "Texte des Défenses de Bs." et forment respectivement T. 1500 (td. ca. 414-426) et 1501 (td. Genjô VIIe siècle). Le fragment de Tt. 1579 relatif à la cérémonie d'ordination, aux quatre péchés d'Exclusion, à la confession, a été également détaché, avec de légères modifications, sous le titre de Bosatsukaikommamon 菩薩戒羯磨文 "Texte de l'Acte [de Réception] des Défenses de Bs. "et forme T. 1499 (td. Genjô VIIe siècle).—La théorie des trois Masses de Défenses se retrouve dans les traités de l'école Vijñaptimâtra apparentés à Tt. 1579 : Tt. 1594 III (Asanga), 1522 IV (Vasubandhu), 1585 IX (les dix maîtres, Dharmapâla etc.) ; dans ce dernier texte elles sont définies ainsi : Les Défenses de Restrictions, c'est éviter tout ce qui doit être évité ; les Défenses de Captation des bonnes Essences, c'est attester par la pratique tout ce qui doit être attesté ; les Défenses de Captation des Etres, c'est assurer le profit et le bonheur de tous les Etres.—Un autre ouvrage traduit au début du Ve siècle, T. 1582 IV (chapitre sur les Défenses), expose les trois Masses d'une façon analogue à T. 1581 : la première comprend les Défenses des sept Assemblées, que les candidats doivent recevoir avant les deux autres Masses afin de purifier leur Esprit, de même qu'un homme qui se propose d'inviter un roi commence par nettoyer sa maison ; la deuxième Masse comprend dix sortes de bonnes pratiques du corps, de la bouche et de l'esprit ; la troisième se répartit en onze catégories. Le texte ajoute que pour observer les Défenses un Bs. ne doit jamais penser : Je les ai reçues d'un maître, d'un Professeur, mais : Je les ai reçues des B. et Bs. des dix directions ; si je les avais reçues d'un Maître ou d'un Professeur, elles ne seraient pas appelées Défenses de Bs. Il enfreint également ces Défenses s'il fait des distinctions entre les Moines des dix-huit écoles : il doit considérer tous les Moines, et tous les Etres, comme des disciples des B. et Bs. des dix directions.—Dans le chapitre servant d'introduction au même ouvrage T. 1582 I, le B., résidant au jardin d'Anâthapiṇḍika, enseigne comment les Bs. doivent faire acte de Contrition pour leurs péchés devant 35 B. ; puis il expose à Upâli les différences entre les Défenses [le Pénitentiel, spécifie T. 310 XC] des Auditeurs et celles des Bs. : elles diffèrent par les Facteurs, par l'Esprit, par les Ornements, par les Moyens. Pour les Auditeurs, la pureté des Défenses consiste à ne pas rechercher l'Existence ; pour les Bs. elle consiste au contraire à la rechercher, et il n'est pas de pire infraction que le dégoût de l'Existence. Les Défenses des Auditeurs tendent à la destruction des Passions, tandis que les Bs. peuvent éprouver tous les plaisirs des Passions sans pour cela violer leurs Défenses. Les Défenses des Auditeurs sont rapides, elles visent à éliminer les Passions en une seule fois ; celles des Bs. sont lentes, elles conduisent à l'Eveil par des Moyens graduels. Les premières peuvent se définir par le mot "boucher", les secondes par le mot "ouvrir". Pour les Auditeurs l'infraction aux Défenses constitue un obstacle irrémédiable à l'obtention de la sainteté ; mais si un Bs. commet une infraction, pourvu qu'il prenne conscience de son péché il peut continuer à penser à l'Eveil. S'il a péché le matin, il lui suffit de fixer son esprit sur l'Omniscience pendant la journée ; s'il a péché à midi, pendant la soirée, etc.... Il ne faut pas qu'il se laisse bouleverser par le remords, ni qu'il exagère le repentir ; mais un Auditeur qui commet un péché dégradant perd, lui, toute sa Masse de Défenses (passage cité en sk. sous le titre d'Upâlipariprcchâ dans Śikṣâsamuccaya 178). Des trois infractions : Attraction, Répulsion, Inscience, la première est légère, car elle peut aider à Capter les Etres et d'autre part elle est difficile à trancher ; la Répulsion est plus grave, car elle éloigne

des Etres, tout en étant plus facile à trancher (sk. Śikṣâsamuccaya 164). A la fin du chapitre, Manjuśrî explique à Upâli le Sens profond de la Discipline. —Un texte très proche de ce chapitre, mais un peu développé, forme la section 24 du Ratnakûṭa T. 310 xc, intitulée Upâliparipṛcchâ.—T. 1582 ne contient pas de prescriptions pour l'ordination des Bs.; celles-ci sont énoncées dans un opuscule du même titre (Bosatsuzenkaikyô 菩薩善戒經, "Sûtra des bonnes Défenses de Bs.", avec une variante ‡Uparimombosatsujukaihô 優波離問菩薩受戒法 "Méthode d'ordination des Bs. [enseignée dans] l'Upâliparipṛcchâ") dû au même traducteur (Guṇavarman, ca. 431 A.D.) T. 1583. Ce texte commence par stipuler que l'obtention des Défenses de Bs. doit nécessairement être précédée de celle des Défenses de Laïc, de Novice et de Moine-mendiant, de même que pour atteindre le quatrième étage d'un édifice il faut passer par les trois premiers. Cette comparaison laisserait à croire que le Bs. doit être Moine, mais la suite du texte montre qu'il peut aussi bien être Laïc. Après la réception des Défenses du P.V., le candidat doit s'Inspecter soi-même comme s'il Inspectait un Etre parvenu à la Connaissance, puis, se retirant en un lieu tranquille, il salue tous les B. et Bs., met le genou droit en terre devant une statue de B. et, tourné vers l'est, dit en joignant les mains : Révérends B. des dix directions et vous, Assemblées des Bs., écoutez-moi ! Moi, un tel, je désire maintenant demander les Défenses de Bs. Inspectez mon Esprit, et si j'ai des pensées sans foi, contraires à l'Eveil, des pensées de mal, de mensonge, ne me donnez pas les Défenses ! Si je n'ai point de telles pensées, donnez-les moi, par compassion ! Il répète cette formule trois fois puis, ayant concentré son Esprit en silence, il reprend à trois reprises : Maintenant les Défenses de Bs. m'ont été données, je les ai obtenues. Comment cela ? Tous les B. et Bs. ont Inspecté mon Esprit au moyen de la Connaissance de l'Esprit d'autrui ; j'ai un Esprit de vérité, et je sais qu'ils m'ont donné les Défenses de Bs. par compassion. Or je suis sans maître ; tous les B. et Bs. sont mes maîtres.—L'événement est alors annoncé par les B. et Bs. aux grandes Assemblées ; le nouveau Bs. se relève et les salue. C'est là ce qu'on appelle l'Acte [d'ordination] par soi-même (jikomma 自羯磨) ; c'est la méthode suivie s'il n'y a point dans le voisinage de sage qualifié pour donner les Défenses, ou encore en cas de troubles politiques, de maladie, etc. Mais si l'on peut se rendre auprès d'une personne de même Esprit d'Eveil, de même Loi, de même Mental, possédant la Connaissance, habile à parler et à enseigner, c'est d'elle qu'il faut solliciter l'ordination ; la cérémonie est dite alors Acte par lequel les Défenses de Bs. sont reçues d'un Bs. (bosatsujubosatsukaikomma 菩薩受菩薩戒羯磨). Par des formules analogues à celles qui ont été citées ci-dessus, le candidat s'adresse au donateur des Défenses, qui lui pose les questions suivantes : Es-tu maintenant un vrai Bs. ? As-tu produit l'Esprit d'Eveil ? Possèdes-tu les trois sortes de Défenses du P.V. ? Es-tu détaché de toute chose, externe et interne ? Es-tu prêt à donner ta vie et tes biens ? Peux-tu recevoir et observer toutes les Défenses de Bs. ? Puis le donateur intercède auprès de tous les B. et Bs. pour qu'ils agréent le candidat. Un vent frais s'élevant des dix directions signifie que sa requête est accordée ; le candidat s'engage de nouveau à bien observer les Défenses, et le donateur en informe tous les B. et Bs. en ces termes : Maintenant un tel a déclaré à trois reprises avoir reçu de tous les B. et Bs. les Défenses de Bs. C'est moi, un tel, qui parle ; le récipiendaire est un tel. Je témoigne pour lui. Ses grands maîtres sont tous les B. et Bs. innombrables des dix directions ; je suis son petit maître. Il y a deux sortes de maîtres : visibles, comme moi ; invisibles, comme vous. Cet homme a reçu les Défenses des deux sortes de maîtres.—Le texte énonce ensuite tout ce que doivent faire et éviter les Bs. après cette ordination : ils doivent notamment étudier la Corbeille de Loi et les Matricules des Bs. ; parmi les infractions, huit sont distinguées comme particulièrement graves, six d'entre ces huit devant être observées par les Bs. Laïcs ; un grand nombre d'infractions plus légères sont définies en détail.—T. 1485, ouvrage qui d'après une tradition suspecte aurait été traduit vers la fin du IVe siècle, définit la première des trois Masses non plus comme les Défenses du P.V., mais comme dix Défenses spéciales dites d'Exclusion (*harai=sk. pârâjika) ou pour lesquelles on ne peut faire Contrition (fukake 不可悔) : elles interdisent respectivement (1) le Meurtre, (2) le Vol, (3) la Luxure, (4) le Mensonge, (5) la médisance, (6) l'Usage de l'alcool, (7) l'exaltation de soi-même au détriment d'autrui, (8) l'avarice, (9) la Malveillance, (10) la calomnie relative aux trois Joyaux ; il n'y a pas dans le P.V. de liste exactement correspondante [cf. *Aku]. La seconde Masse des Défenses est constituée par 84.000 Rubriques de bonnes Essences, et la troisième comprend la compassion et le renoncement en vue de la conversion et du bonheur de tous les Etres. Trois sortes d'ordination des Bs. sont distinguées : supérieure, moyenne et inférieure. La première est celle qu'on reçoit devant les B. ou Bs. présents ; la seconde est reçue d'un maître, lorsque les B. et Bs. sont entrés dans le Nirvâṇa ; la troisième est prise par serment personnel devant une statue de B. ou de Bs., s'il n'y a pas de maître dans un rayon de mille lieues. Avant de recevoir l'ordination, les candidats s'engagent à ne pas enfreindre les dix Défenses d'Exclusion ; s'ils les enfreignent, il leur faut recevoir une nouvelle ordination. La confession publique suffit par contre à effacer la violation des

84.000 Défenses "légères".—Un texte de valeur douteuse, T. 839 I, expose une doctrine analogue à la précédente.—Le *Brahmajâlasûtra* (td. par Kumârajîva en 406) T. 1484 est resté en Chine jusqu'à nos jours l'ouvrage le plus populaire de la Discipline du G.V. Une td. antérieure de ce texte, attribuée à Kô Môshô (K'ang Mong siang) 康孟詳 qui travailla à la fin du IIe siècle, est mentionnée Ttt. 2034 IV; mais il s'agissait probablement du texte du même titre qui fait partie du Dîrghâgama T. I XIV (=Dîg. Nik. n°1). T. 1484 passe pour être une section extraite d'un grand Brahmajâlasûtra en 61 sections et 120 chapitres, ouvrage inconnu par ailleurs, mais qui d'après les commentateurs de l'époque aurait été analogue, par son plan et par sa doctrine, à l'Avataṁsakasûtra [cf. Matsumoto, Butten hehyôron]. La tradition de T. 1484 lui-même n'est pas parfaitement claire; il n'est pas mentionné dans Ttt. 2145, et Ttt. 2146 V le classe parmi les textes "douteux". La théorie des trois Masses n'y figure pas; les Défenses, qui sont exclusivement propres au G.V., sont divisées en dix interdictions graves (jûkinkai 重禁戒, série identique à celle de T. 1485 ci-dessus, sauf interversion des nos 5 et 6) et quarante-huit Défenses légères (kyôkai 輕戒). Pour le détail de ces dernières, on consultera la td. de De Groot, Le Code du Mahâyâna en Chine, Amsterdam 1893, qui décrit également la cérémonie de l'ordination telle qu'il l'a observée dans un temple voisin de Fukushû (Fou tcheou) 福州 en China. On choisit pour cette cérémonie le 8e jour de la 4e lune ou le 17e de la 11e lune, anniversaires de naissance de Śâkyamuni et d'Amitâbha. Les candidats reçoivent, dans les quelques jours qui précèdent, les cinq, les dix et les deux cent cinquante Défenses du P.V. qui leur assurent respectivement la qualité de Laïcs, de Novices et de Moines; cette ordination préliminaire est conférée par l'abbé du monastère, un Maître d'Actes et un Maître Enseignant (cf. *Ajari), devant sept témoins, selon le rituel du P.V. L'ordination de Bs. comporte la confession devant les B. et Bs., l'acceptation par serment des dix et quarante-huit Défenses du Brahmajâlasûtra, la brûlure des cheveux au moxa (on se brûle parfois un ou plusieurs doigts, et l'histoire du bouddhisme chinois rapporte des sacrifices plus cruels), puis le rite de l'ordination proprement dit. Ce dernier est accompli par l'abbé du monastère, qui dirige en fait toute la cérémonie; mais en principe Śâkyamuni y joue le rôle de Professeur, Mañjuśrî celui de Maître d'Actes, Maitreya celui de Maître Enseignant, et les témoins sont les B. des douze directions.—Citons pour terminer un texte montrant comment le G.V. élargit la notion de moine au point d'aboutir à une véritable négation des principes mêmes de l'Eglise: T. 159 Dans le monde et hors du monde il y a trois sortes de moines (sô 僧): les moines Bs., les moines Auditeurs et les moines Profanes. Mañjuśrî, Maitreya, etc..., étaient des moines Bs.; Śâriputra, Maudgalyâyana, etc., étaient des moines Auditeurs; tout Profane sincère, observant parfaitement les Défenses du Pénitentiel, possédant toutes les Vues correctes, et capable d'enseigner à autrui la Loi de la Voie sainte et de rendre heureux les Etres, est appelé un "moine Profane" [cf. *Biku].—**Textes historiques.**—En *Chine*, d'après les préfaces de T. 1484, trois cents disciples de Kumârajîva reçurent les Défenses de Bs. lorsque ce texte fut traduit en 406.—L'empereur Mei (Ming) des Sô (Song) 宋明帝 (466-472) les reçut Ttt. 2145 XII, et de même, en 467, un laïc nommé Hi Sôsen (Fei Tch'ong sien) 費崇先 Ttt. 2122 XXIV.—En 519-520 l'empereur Bu (Wou) des Ryô (Leang) 武梁帝 les reçut de Eyaku (Houei yue) 慧約 (il régna encore trente ans), et son exemple aurait été suivi par 48.000 moines et laïcs Ttt. 2035 XXXVII, Bdnp. 1004.—En 551 l'empereur Bunsen (Wen siuan) 文宣 des Hokusei (Pei Ts'i) 北齊 les reçut avec son impératrice et ses concubines (il régna encore six ans) Ttt. 3025 XXXVIII.—L'empereur Sen (Siuan) 宣帝 des Hokushû (Pei Tcheou) 北周 (578-580) fit choisir 220 moines auxquels il fut interdit de se couper les cheveux; on les appelait "moines Bs." bosatsusô 菩薩僧; la tonsure leur fut permise en 580, lors de l'avénement de l'empereur Bun (Wen) 文帝 des Zui (Souei) 隋. Le moine contemporain Genshû 彥琮 n'admettait pas qu'il pût y avoir des "moines Bs."; il estimait que l'usage de porter des coiffures fleuries, des bracelets, etc. ...comme les statues de Bs., était un abus contraire aux institutions bouddhiques Ttt. 2126 II.—En *Corée*, les rois Eisô (Ouei tjong) 叡宗 (1106-1122) et Jinsô (In tjong) 仁宗 (1123-1146) recevaient les Défenses de Bs. chaque année à la 6e lune Bdji. 4175. —Au *Japon*, en 749 l'empereur Shômu 聖武 et l'impératrice les reçurent de Gyôgi 行基 Tdjy. I (9-10). Au début du IXe siècle, Saichô 最澄 (Dengyô Daishi 傳教大師) les reçut en Chine; il rapporta au Japon le Brahmajâlasûtra, et en 806, au mont Hiei, il conféra les Défenses de Bs. à plus de cent personnes Bdnp. 275. Dès lors les adeptes de la secte Tendai, au mont Hiei, suivirent pour les ordinations, du moins en théorie, le Brahmajâlasûtra, tandis qu'à Nara on s'en tenait à la tradition des textes se rattachant au Yogâcâryabhûmiśâstra Tt. 1579, selon lesquels la première Masse est constituée par les Défenses du P.V. La première école, dite du Brahmajâla ou de la Discipline du G.V., reconnaissait une communauté spéciale de moines Bs., dont les Défenses et l'ordination différaient de celles des moines Auditeurs; l'autre, dite du Yoga, soutenait au contraire que les moines du G.V. ne se distinguent de ceux du P.V. que par l'esprit qui les anime.—Cf. *Endonkai 圓頓戒.

BÔZU 坊主, désignation populaire des moines bouddhistes au Japon, d'où est tiré le terme européen "bonze". En ch. le mot bô (fang) 坊 signifie "quartier d'une ville (ou du palais impérial), hameau, atelier", etc. ; mais au Japon il s'emploie aussi pour désigner les "quartiers" ou groupes de bâtiments dont l'ensemble constitue un monastère bouddhique —ou plus précisément les habitations des moines (dites aussi bôsha 坊舎, bôryô 坊寮, etc.)—, d'où l'expression bôzu, lecture en go-on des caractères 坊主 "maître de bô". Cette expression paraît avoir désigné anciennement les supérieurs des monastères ; ainsi dans l'Azuma-kagami 吾妻鏡 VI, on appelle bôzu le supérieur d'un monastère du Yamato en 1135. Mais plus tard elle fut appliquée à tous les moines en général, et le Hogo-no-uragaki 反古裏書, rédigé vers 1567, l'emploie pour désigner jusqu'aux Novices. Sous les Tokugawa, on appelait bôzu, par dérision, les vassaux (samurai) de bas rang qui remplissaient les fonctions de médecins, de maîtres de la cérémonie du thé, etc., parce qu'ils se rasaient la tête comme les bonzes ; et pour la même raison, les fillettes au service des prostituées recevaient le sobriquet de bôzu-kamuro 坊主禿 "chauves comme des moines". Le mot bôzu a pris ainsi un sens de plus en plus familier ou ironique. On l'abrège souvent en bô 坊, ou avec le suffixe honorifique san en bô-san, qui dans la région du Kansai, ainsi qu'à Nagasaki, se prononce bon-san. C'est cette prononciation nasalisée du terme bô qui paraît expliquer le -n- du mot "bonze", tel que le notèrent au XVIe siècle les premiers missionnaires portugais à Nagasaki ; Saint François Xavier écrit bonzo, bonso, correspondant sans doute à une prononciation jap. bonzu ; mais Richard Cocks, qui visita Edo (Tôkyô) au début du XVIIe siècle, donne boze, bose, formes qui rendent bien la prononciation bôzu du Kantô (cf. Yule-Burnell, Hobson-Jobson 105). Le mot bô, ou son diminutif bocchan 坊チャン, s'emploient encore de nos jours comme appellation familière des petits garçons, dont c'était autrefois la coutume de raser le dessus de la tête ; à Kyôto on trouve le diminutif bon-bon ボンボン, où reparaît le -n- de notre mot "bonze"

BU 部, Section. Terme qui correspond aux mots sk. varga (catégorie, section d'ouvrage, etc.), nikâya (école, secte), kula (groupe), etc., et entre dans diverses expressions numériques comme les suivantes :—*Ryôbu* 兩部, les deux Sections ou variétés de Cercles és. : Plan de Diamant et Plan de Matrice ; cf. *Mandara, etc.—*Sambu* 三部, les trois Sections ou clans (sk. kula) du Plan de Matrice : Section de B., de Lotus, de Diamant ; cf. *Taizôkai ;—désigne aussi trois méthodes d'Onction, cf. *Kanjô ;—trois sortes de Libation, cf. *Goma;—et différents groupes de trois sûtra, cf. *Sambukyô.—*Shibu* 四部, shibushu ～衆, etc., les quatre Assemblées constituant la Communauté, cf. *Shu ;—désigne aussi un groupe de quatre sûtra (shibukyô 四部經), cf. *Sambukyô.—*Gobu* 五部, les cinq Sections du Plan de Diamant correspondant aux cinq B. et aux cinq Connaissances : Section de B., de Diamant, de Joyau, de Lotus, d'Acte ; cf. *Kongôkai ;—aussi les cinq écoles du P.V. qui possédaient chacune un Vinaya particulier : Dharmagupta, Sarvâstivâdin, Mahîśâsaka, Kâśyapîya, Vâtsîputrîya, cf. *Shôjô ;—cinq méthodes de Libation, cf. *Goma.—*Hachibu* 八部, huit Assemblées, cf. *Hachibushu 八部衆.—*Kubu* 九部, *jûnibu*[*kyô*] 十二部[經], les neuf ou douze catégories entre lesquelles sont traditionnellement répartis les textes sacrés du P.V.—*Jûhachibu* 十八部, *nijûbu* 二十部, les dix-huit et les vingt écoles (sk. nikâya) du P.V. ; cf. *Shôjô.—*Nijûgobu* 二十五部, les vingt-cinq Sections du Plan de Diamant, obtenues en attribuant cinq Connaissances secondaires à chacun des B. qui représentent les cinq Connaissances principales Hizk. II.—**Nijûhachibu*[*shu*] 二十八部[衆], vingt-huit Assemblées ; cf. article spécial.—*Rokujûrokubu* 六十六部, les soixante-six exemplaires du Hokkekyô (Saddharmapuṇḍarîkasûtra) que les pélerins japonais reçoivent de soixante-six temples différents ; souvent abr. en rokubu 六部.—**Termes composés.** —*Bugyô* 部行 "pratiquant en groupes", sk. vargacârin, une des deux sortes de B.-pour-soi ; cf. *Engaku.—*Bumo* 部母 "mère de Section", *bushu* 部主 "président de Section", personnages présidant aux Sections des Cercles és.—Bushu désigne aussi les patriarches fondateurs des écoles du P.V.—*Bushû* 部執 "[opinions] soutenues par les écoles" du P.V. ; cf. le titre de Tt. 2033.

BUCHAKUKONGÔ 步擲金剛, nom d'un des huit grands Rois de Science (cf. *Myôô). Pour le premier élément de ce nom, Buchaku, litt. "pas"+ "lancer", Tt. 1232 donne une tc. hannanôkesshiha 播那曩結使波 [pour le second caractère, on trouve une var. han 般 fautive], qui semble recouvrir un original sk. padânâṁ kṣepa "lancement des pieds" (?). T. 965 fait de ce personnage une manifestation du Bs. Samantabhadra, et en donne la description suivante : Dans la main droite il tient un dais, dans la gauche un Diamant [foudre à trois dents] ; son corps à la couleur de l'Espace [azur] et émet une flamme éclatante [cf. fig. 62]. Ce type est figuré Asbs. V (2020), Jksh. VIII. Tt. 1232, qui est un Rituel de Buchakukongô, indiquant toutes sortes de Formules et de Sceaux pour les cérémonies és. qui lui sont consacrées, décrit en détail un type, également assis, à vingt bras : son corps est de couleur bleue ; il écrase un Mâra bleu à quatre bras ; il est flanqué de deux Garçons de Diamant, de couleur rouge. Aucune représentation de ce second type n'a été conservée au Japon.—D'après Asbs. V et Jskh. VIII,



Fig. 62. Buchakukongô.
D'après un dessin de Shinkaku (†1180), reproduit dans Zuzôshûko.

son Germe est hûṁ, et sa Forme de Convention le Diamant (foudre) à trois dents.

BUCCHÔ 佛頂, sk. Buddhoṣṇîṣa, Uṣṇîṣarâja, etc. Nom de divers personnages és. personnifiant la Protubérance-crânienne du B. (cf. *Chôsô 頂相), un des Caractères du Grand Mâle (cf.* Sô 相), manifestation et symbole de la Connaissance qui le distingue. Dans les textes comme dans l'iconographie, ces personnages sont souvent associés en groupes, de nombre variable ; dans le présent article il ne sera question que de ces groupes, des articles spéciaux étant réservés à ceux des Bucchô qui ont assez d'importance et d'invidualité pour être traités comme des personnages indépendants (cf. *Byakusangaibucchô, *Daibucchô, *Kinrimbucchô, *Shijôkôbucchô, *Sonshôbucchô). Ils sont souvent représentés sous l'apparence de Rois Tournant-la-roue, l'épithète de Rinnô 輪王 étant fréquemment accolée à leurs noms.—**Trois Bucchô.** —Un groupe de trois Bucchô figure à la droite (c'est-à-dire au Nord) de Śâkyasiṁha, à l'est du Cercle du Pl. M. décrit par le Mahâvairocanasûtra T. 848 I (7 c), qui leur donne les noms suivants : (1) Kôdai 廣大 "vaste et grand" [sk. Mahoṣṇîṣa, cf. tc. Sfdk. 125] ; (2) Gokkôdai 極廣大 "très vaste et grand" [sk. ?] ; (3) Muheṅonjô 無邊音聲 "voix au son infini" [sk. Anantasvaraghoṣa, cf. tc. Sfdk. 260]. Mais dans le Cercle spécial de Śâkyasiṁha décrit ib. v (35), ils reçoivent les noms suivants : (1) Kôshô 廣生 "vaste-produit" ; (2) Hosshô 發生 "émis-produit", ou Geita 揭多 [sk. Abhyudgata, tc. Sfdk. 260] ; (3) Muryôshô 無量聲 "voix infinie". Dans le cm. Ttt. 1796 XVI (743 c), leurs noms sont encore différents : (1) Ezûdaibucchô 會通大佛頂 "grand Bucchô syncrétique" ; (2) Abihosshô 阿毘發生 [sk. Abhyudgata] ; (3) Muryôon 無量音 "son infini". Ce cm. ajoute que (1) a pour Sceau (c.-à-d. pour attribut) le Diamant, (2) le Lotus, et (3) la Conque ; et ib. v (634 a) leur assigne respectivement les couleurs (1) blanche, (2) jaune et (3) rouge [cf. aussi Tt. 850 (76 b), 852 (138 a), 973 (378 b)], en spécifiant qu'ils personnifient la Protubérance-crânienne comme symbole des vertus de chacune des trois sections du Pl. M. : (1) section de B., (2) section de Diamant et (3) section de Lotus. D'après Tt. 973 (378 b), on peut aussi les interpréter comme représentant respectivement (1) les Défenses, (2) la Concentration et (3) la Sapience.—D'après Dns. VII (376 b), les trois Bucchô ont pour Germe-commun la syllabe hûṁ ; mais dans Tt. 850 (77 et 89), leurs Germes sont les suivants : (1) śrûṁ, (2) ṭrâṁ, (3) hûṁ.—**Cinq Bucchô.**—Le groupe le plus connu est celui des cinq Bucchô qui, comme les précédents, figurent à la fois à l'Est du Cercle du Pl. M., à la gauche de Śâkyasiṁha T. 848 I (7 c), et dans le Cercle spécial de Śâkyasiṁha ib. v (35 a). Le Mahâvairocanasûtra T. 848 (loc. cit.) en donne la liste suivante [les indications entre crochets sont tirées du cm. Ttt. 1796 v (633 c-634 a) et XVI (743 c) ; pour les noms sk., cf. aussi Tt. 850 (89)] : (1) *Byakusangai 白傘蓋 "Parasol blanc" [sk. Sitâtapatra ; Parasol blanc ; couleur or] ; (2) Shô 勝 "Victorieux" [sk. Jaya ; épée ; couleur safran] ; (3) Saishô 最勝 "Victorieux suprême" [sk. Vijaya, cf. *Biseiya ; Roue ; jaune clair] ; (4) Kaju 火聚 ou Kôju 光聚 "masse de flamme" [sk. Tejorâśi ; Chignon ; blanc] ; (5) Shajo 捨除 "qui écarte" ou Joshô 除障 "écartant les obstacles" [c'est-à-dire les Passions ; sk. Vikîrṇa, Vikraṇa, cf. *Bikirana ; Croc ; blanc "peu profond"]. Dans T. 848 v (35 a) et cm. Ttt. v (633-634 a), l'ordre de (4) et (5) est interverti.—D'après Ttt. 1796 v (633 c-634 a), ces personnages représentent les cinq Connaissances (cf. *Chi) du Tg. Śâkya, et sont figurés sous l'apparence de Rois Tournant-la-Roue parce que parmi toutes les Vertus du Tg. ces Connaissances sont prééminentes comme des Rois Tournant-la-Roue. Toutefois, ajoute ce cm., ils n'ont des Rois Tournant-la-Roue qu'un Caractère, celui de la Protubérance-crânienne "double" (protubérance de chair surmontée d'une touffe de cheveux) ; pour le reste ils sont figurés comme des Bs.—I b. x (686 c) assigne à chacun des Cinq Bucchô des syllabes-Germes qu'un autre cm., Dng. VII (376 b-377 a), interprète comme suit : (1) Sitâtapatra : laṁ, "Compassion" ; (2) Jaya : śa, "Apaisement" (sk. śânti) ; (3) Vijaya : sî, "Lotus de la Loi" (sk. Saddharma-



LES HUIT BUTCHÔ

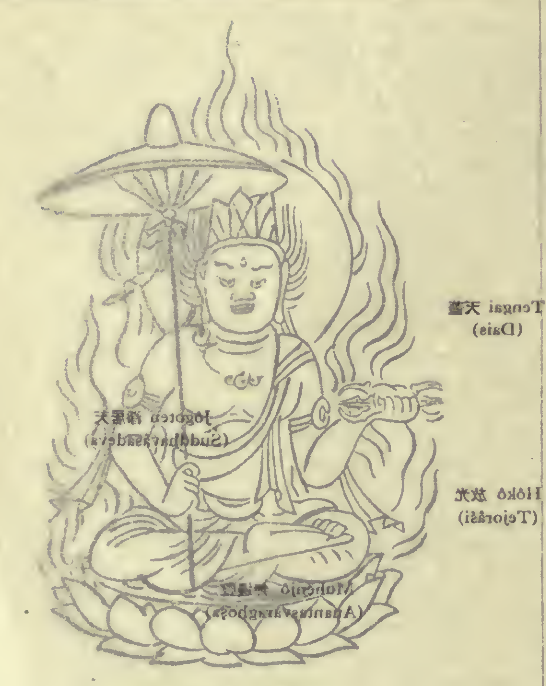


Fig. [illegible]. Bu[illegible]kongô.
[illegible] de [illegible] reproduit dans Zuzôshûko.

son [illegible] est hûm, et sa Forme de Convention le [illegible] foudre) à trois dents.

BUCCHÔ 佛頂, sk. Buddhoṣṇîsa, Uṣṇîṣarâja, [illegible] Nom de divers personnages és. personnifiant la Protubérance-crânienne du B. (cf. *Chôsô 頂相), un des Caractères du Grand Mâle (cf.* Sô 相), manifestation et symbole de la Connaissance qui le distingue. Dans les textes comme dans l'iconographie, ces personnages sont souvent associés en groupes, de nombre variable ; dans le present article il ne sera question que de ces groupes, des articles spéciaux étant réservés à ceux des Bucchô qui ont assez d'importance et d'invidualité pour être traités comme des personnages indépendants (cf. *Byak[illegible]bucchô, *Daibucchô, *Kinrimbucchô, *Shijô[illegible] *Sonshôbucchô). Ils sont souvent représentés sous l'apparence de Rois Tournant-la-roue, l'épithète de Rinnô 輪王 étant fréquemment accolée à leurs noms.—**Trois Bucchô.**—Un groupe de trois Bucchô figure à la droite (c'est-à-dire au Nord) de Śâkyasiṁha, à l'est du Cercle du Pl. M. décrit par le Mahâvairocanasûtra T. 848 I (7 c), qui leur donne les noms suivants : (1) Kôdai 廣大 "vaste et grand" [sk. Mahoṣṇîṣa, cf. tc. Sfdk. 125] ; (2) [illegible]kôdai 極廣大 "très vaste et grand" [sk. [illegible] ; (3) Muhenonjô 無邊音聲 "voix au son infini" [sk. [illegible]araghoṣa, cf. tc. Sfdk. [illegible]. Mais dans le Cercle spécial de Śâkyasiṁha dans ib. v (35), ils reçoivent les noms suivants : (1) Kôshô 廣生 "vaste-produit" ; (2) Hosshô 發[illegible] "émis-produit", ou Geita 揭多 [sk. Abhyudgata, t[illegible] Sfdk. [illegible] ; (3) Muryôshô 無量聲 "voix infini[illegible] Dans le cm. Ttt. 1796 XVI (743 c), leurs noms s[illegible] encore [illegible] : (1) Ezudaibucchô 會通大佛[illegible] "grand Bucchô [illegible]que" ; (2) Abihosshô 阿[illegible] [illegible] [sk. Abhyudgata] ; (3) Muryôon 無量音 "s[illegible] infini". Ce cm. ajoute que (1) a pour Sceau (c.-à-[illegible] pour attribut) le Diamant, (2) le Lotus, et (3) [illegible] Conque ; et ib. v (634 a) leur assigne respectivem[illegible] les couleurs (1) blanche, (2) jaune et (3) rouge [illegible] aussi Tt. 850 (76 b), 852 (138 a), 973 (378 b)], [illegible] spécifiant qu'ils personnifient la Protubérance-c[illegible]nienne comme symbole des vertus de chacune d[illegible] trois sections du Pl. M. : (1) section de B., (2) secti[illegible] de Diamant et (3) section du Lotus. D'après T[illegible] 973 (378 b), on peut aussi les interpréter com[illegible] représentant respectivement (1) les Défenses, (2) [illegible] Concentration et (3) la Sapience.—D'après D[illegible] VII (376 b), les trois Bucchô ont pour Germe-comm[illegible] la syllabe hûṁ ; mais dans Tt. 850 (77 et 89), le[illegible] Germes sont les suivants : (1) śrûṁ, (2) ṭrâṁ, ([illegible] hûṁ.—**Cinq Bucchô.**—Le groupe le plus co[illegible] est celui des cinq Bucchô qui, comme les précéde[illegible] figurent à la fois à l'Est du Cercle du Pl. M., à [illegible] gauche de Śâkyasiṁha T. 848 I (7 c), et dan[illegible] Cercle spécial de Śâkyasiṁha ib. v (35 a). Le Mah[illegible]vairocanasûtra T. 848 (loc. cit.) en donne la li[illegible] suivante [les indications entre crochets sont tir[illegible] du cm. Ttt. 1796 V (633 c-634 a) et XVI (743 c) ; p[illegible] les noms sk., cf. aussi Tt. 850 (89)] : (1) *Byakus[illegible]gai 白傘蓋 "Parasol blanc" [sk. Sitâtapatra ; Pa[illegible] blanc ; couleur or] ; (2) Shô 勝 "Victorieux" [[illegible] Jaya ; épée ; couleur safran] ; (3) Saishô 最勝 "V[illegible]torieux suprême" [sk. Vijaya, cf. *Biseiya ; Rou[illegible] jaune clair] ; (4) Kaju 火聚 ou Kôju 光聚 "m[illegible] de flamme" [sk. Tejorâśi ; Chignon ; blanc] ; ([illegible] Shajo 捨除 "qui écarte" ou Joshô 除障 "écartant l[illegible] obstacles" [c'est-à-dire les Passions ; sk. Vikî[illegible] Vikraṇa, cf. *Bikirana ; Croc ; blanc "peu profond"[illegible] Dans T. 848 v (35 a) et cm. Ttt. v (633-634 [illegible] l'ordre de (4) et (5) est interverti.—D'après Ttt. 1[illegible] v (633 c-634 a), ces personnages représentent l[illegible] cinq Connaissances (cf. *Chi) du Tg. Śâkya, et [illegible] figurés sous l'apparence de Rois Tournant-la-R[illegible] parce que parmi toutes les Vertus du Tg. ces C[illegible]naissances sont prééminentes comme des Rois T[illegible]nant-la-Roue. Toutefois, ajoute ce cm., ils n'ont [illegible] Rois Tournant-la-Roue qu'un Caractère, celui [illegible] la Protubérance-crânienne "double" (protubér[illegible] de chair surmontée d'une touffe de cheveux) ; [illegible] le reste ils sont figurés comme des Bs.—I b. x [illegible] c) assigne à chacun des Cinq Bucchô des syll[illegible] Germes qu'un autre cm., Dng. VII (376 b-37[illegible] interprète comme suit : (1) Sitâtapatra : laṁ, "C[illegible] passion" ; (2) Jaya : śa, "Apaisement" (sk. ś[illegible] (3) Vijaya : sî, "Lotus de la Loi" (sk. Saddh[illegible]

PLANCHE XI



LES HUIT BUCCHÔ.

Cercle dit de Vikîrna (Sonshô-mandara 尊勝曼荼羅).

Planche extraite de l'Asabashô, chap. III.

puṇḍarîka, sa° plus le signe de l'î qui figure les étamines), représente la longévité et les Supersavoirs és. du Tg. ; (4) Tejorâśi : trîṁ, qui signifie "Ainsité Immaculée, Roue du Feu" ; représente l'éclat de la Sapience et de la Concentration du Tg., qui détruit les ténèbres ; (5) Vikîrṇa : hrîṁ, signifiant "délivré des Facteurs", représente les Supersavoirs de Sécurité du Tg.—Les mêmes couleurs leur sont assignées dans Tt. 852 (120). Mais dans Tt. 973 (378 b), on trouve une autre liste de couleurs : (1) blanc, (2) jaune, (3) rouge, (4) bleu, (5) noir, et d'après ce même texte (372 a) les cinq Bucchô représentent les cinq Connaissances non du B. Śâkya, mais de Vairocana, qui porte les Bucchô dans sa coiffure.—Dans une autre série de textes, T. 950 (149 b), T. 951 (230 b), T. 952 (266 a), T. 953 (290 c), où Vijaya est désigné par l'épithète d'Ekâkṣara (cf. *Kinrimbucchô et *Biseiya), le quatrième des cinq Bucchô, Vikîrṇa, est remplacé par Kôbucchô 高佛頂 "l'élevé" [probablement sk. Unnâtoṣṇîsa, cf. T. 1191 v (855 a, 27-28)].—Dans le Cercle de *Sonshôbucchô 尊勝佛頂 (=Vikîrṇa) décrit Tt. 973 (381 b), les cinq Bucchô apparaissent montés sur des Garuḍa qui étendent leurs ailes et lèvent une patte pour arracher le cerveau des Dragons. —Les Sceaux des cinq Bucchô sont décrits Tt. 850 II (76 c), Tt. 853 II (159 b), T. 950 III (209 b).—Tejorâśi est mentionné séparément T. 901 I (970 b) comme un Bs. qui apparaît dans l'auréole de la Protubérance-crânienne du B. Śâkyamuni au moment où celui-ci pratique la Compassion ; ce Bs. prononce un Charme qui fait disparaître Hayagrîva (cf. *Batôkannon), en faveur duquel Avalokiteśvara intervient ; le B. prononce alors un Charme qui anéantit Tejorâśi.—**Huit Bucchô.**—Groupe constitué par l'ensemble des deux précédents (cinq Bucchô + trois Bucchô). L'expression "huit Bucchô" se rencontre par exemple Ttt. 1796 v (634 a), Dng. IV (314 b), appliquée à l'ensemble de ces deux groupes en tant qu'ils se rattachent à Śâkyasiṁha. Mais dans le Cercle de Mahoṣṇîṣa (*Daibucchô) T. 965 (339 c) et dans celui de Vikîrṇa (*Sonshôbucchô) Tt. 973 (376 a), les huit Bucchô sont groupés autour de Vairocana, dont T. 965 les présente comme des émanations ; leurs noms et leurs attributs sont du reste les mêmes que dans les deux groupes ci-dessus décrits [les couleurs, qui diffèrent, ne sont indiquées que dans T. 965] : (1) Sitâtapatra, parasol, blanc ; (2) Jaya, épée, bariolé ; (3) Vijaya, Roue, vert ; (4) Vikîrṇa, Croc, rouge ; (5) Tejorâśi, Protubérance-crânienne, rouge clair ; (6) Mahâ, Diamant, jaune dans cercle bleu ; (7) Abhyudgata, Lotus, jaune ; (8) Anantasvaraghoṣa, Conque, violet. Tous sont assis sur des lotus de leur couleur ; et d'après Tt. 973 chacun porte dans sa coiffure, comme Vairocana lui-même, cinq petits B. personnifiant les cinq Connaissances.—Dans T. 965 (339 c-340 c) Vairocana, se manifestant sous l'apparence d'un "Bucchô syncrétique", Shôissaibucchô 攝一切佛頂, entouré des huit Bucchô (cf. inf. Neuf Bucchô), voit apparaître devant lui les huit grands Bs. (Vajrapâṇi, Mañjuśrî, Âkâśagarbha, Maitreya, Avalokiteśvara, Kṣitigarbha, Sarvanîvaraṇaviṣkambhî. Samantabhadra, cf. Mvy. 645-652), qui actualisent à leur tour les huit grands Rois de Science (cf. *Myôô). Se fondant sur ce texte, les auteurs japonais établissent un système de correspondance entre les huit Bucchô, les huit grands Bs. et les huit Rois de Science Asbs. III (960), Kkzs. I (286) ; c'est sur ce système que repose une des variétés du Cercle dit de Daibucchô 大佛頂曼荼羅 (cf. *Daibucchô).—Dans le Mañjuśrîmûlakalpa T. 1191 (cf. Przyluski, BEFEO XXIII, 310), les Bucchô (sk. Uṣṇîṣarâja) figurent dans les deux Assemblées dites des Tg. et du Lotus, à la tête des Rois de Science (sk. Vidyârâja) sur lesquels ils ont la même prééminence que les Rois Tournant-la-Roue sur de simples Rois. Pour un Cercle de Śâkyamuni que décrit cet ouvrage (Przyluski, loc. cit. 314), le texte sk. donne la liste suivante des huit Uṣṇîṣarâja [cf. T. 1191 v (855 a, 27-28)] : (1) Cakravartî, ch. Dairimbucchô 大輪佛頂, (2) Uṣṇîṣa, ch. Sonshô 尊勝, (3) Abhyudgata, ch. manque, (4) Sitâtapatra, ch. Byakusangai 白傘蓋, (5) Jayoṣṇîṣa, ch. Saishô 最勝 (?), (6) Kamaloṣṇîṣa, ch. manque, (7) Tejorâśi, ch. Kôju 光聚, (8) Unnâta, ch. Kô 高. —**Neuf Bucchô.**—Les huit Bucchô groupés autour du "Bucchô syncrétique", Shôissaibucchô 攝一切佛頂, qui les manifeste et n'est lui-même qu'une forme de Vairocana T. 965 (cf. sup.). Dans T. 867 (263) un personnage analogue, Issaibucchôrinnô 一切佛頂輪王, apparaît dans le Cercle de la Mère-de-B. Vajraśrî qui est elle-même une émanation de Vajrasattva ; le Sceau de ce personnage est décrit Tt. 850 II (76 c) et 851 (103 c). Parfois dans l'iconographie japonaise le 9[e] Bucchô est appelé Henjô 遍照 "omni-lumineux" Asbs. III (863) [le Sceau d'un personnage de ce nom est décrit Tt. 954 (312 a)], ou encore c'est le Tg. Vairocana lui-même qui est joint aux huit Bucchô ib. 989.—T. 951 (247-248) donne une liste de neuf Bucchô dits Chôrinnôbosatsu 頂輪王菩薩 (sk. Uṣṇîṣacakravartibodhisattva), qui figurent autour du B. Śâkyamuni comme les huit Bucchô, mais dont les noms et les attributs (posés sur des lotus qu'ils tiennent chacun dans leur main gauche) sont en partie différents : (1) Ekâksâra (=Vijaya), Roue entourée d'une lame ; (2) Tejorâśi, Cœur du B. ; (3) Unnâta, Roue à huit rais ; (4) Sitâtapâtra, Parasol ; (5) Jaya, épée ; (6) ‡Zeizui 摧碎=Vikîrṇa (?), Bannière ; (7) Ezûsanchô 會通三頂 "Syncrétique triple" (=Mahoṣṇîṣa), Diamant ; (8) Edôissaichô 會同一切超 "Syncrétique transcendant" (=Abhyudgata), Lotus sans attribut ; (9) Shômuhen 聖無邊 "son infini" (=Anantasvaraghoṣa), Conque.—**Dix Bucchô.**—Un groupe de dix

Bucchô est mentionné Tt. 949 (190 a-b), mais leurs noms ne sont pas spécifiés dans les textes ch. D'après la tradition jap. Asbs. III (988), il s'agit des huit avec l'addition de (9) Zekibucchô 摧毀佛頂 et de (10 a) Munôshôbucchô 無能勝佛頂 ou (10 b) Henjôbucchô 遍照佛頂, ou bien encore Hmjr. 945 des neuf Bucchô ci-dessus avec l'addition de (10 c) Futsûbucchô 普通佛頂. Tous ces Bucchô additionnels sont mentionnés sporadiquement dans les textes ch., mais on ne connaît que leurs Formules et leurs Sceaux, ce qui rend leur identification difficile :—(9) Zeki 摧毀 "le destructeur" correspond, d'après sa Formule, au sk. Sarvavighnaṁ vidhvaṁsanaṁ kâra "celui qui cause la destruction de tous les obstacles" T. 950 V (218 a-b) ; toutefois dans Tt. 955 (312 b) cette épithète sk. est rendue en ch. par ‡Zeizui 摧碎, et c'est au sk. Vikîrṇa que répond le ch. Zeki 摧毀 [dans T. 951 (257 b), au contraire, ‡Zeizui répond à Vikîrṇa].—(10 a) Munôshô 無能勝 "l'invincible" : la Formule d'un Bucchô de ce nom est donnée T. 950 V (221 b), mais ce nom ne se laisse pas rétablir en sk. ; son Sceau est décrit ib. (223 b). —(10 b) Henjô 遍照 "omni-lumineux" ; Sceau et Formule Tt. 954 (312 a).—(10 c) Futsû 普通 "commun, syncrétique", est aussi appelé Futsûissai 普通一切 ou simplement Issaibucchô 一切佛頂 dans T. 950 II (222 c), qui donne sa Formule et son Sceau, et ajoute que "voir ce Sceau, c'est comme voir tous les B.". Un Sceau différent est donné Tt. 949 (190 a) sous le nom de Futsû 普通, avec cette remarque : "Si l'on n'a pas le temps de faire les Sceaux de chacun des dix Bucchô, il suffit de faire ce Sceau en récitant la Formule de tous les Bucchô."

BUGAKU 舞樂 "danse et musique". Nom d'un genre de divertissement de cour (danse avec accompagnement orchestral) en usage dans certains temples bouddhiques du Japon.—**Les origines de la danse au Japon.**—La danse nationale du Japon ancien est souvent mentionnée ; mais la manière de l'exécuter ne s'est pas transmise exactement. Elle ressemblait probablement au Kagura 神樂, la danse shintoïste qui passe pour remonter à Ame-no-uzume-no-mikoto 天鈿女命 ; celle-ci l'aurait, dit-on, exécutée devant la grotte de la déesse du Soleil pour l'attirer au dehors. Le Kagura se danse encore aujourd'hui dans les sanctuaires du Shintô, à Ise, à Kasuga, etc., et parfois aussi dans les fêtes rustiques à l'occasion de la moisson. La forme primitive de la danse semble avoir consisté en de simples mouvements des mains et des pieds, teburi 手振, ashiburi 足振, accompagnés à l'occasion de textes chantés, prescriptions divines ou psaumes. Quand il chante, le danseur avance le pied droit et lève le bras droit. On distinguait, semble-t-il, deux styles dans la danse, le style indigène, hinaburi 夷振, et le style de la cour, miyabitoburi 宮人振. Des chants, un certain nombre ont été transmis par les Kataribe d'Izumo (les Kataribe 語部 étaient des familles ayant pour charge de conserver par transmission les récits historiques). D'autres sont désignés comme les chants de Kume, Kume no uta 久米歌 (Kume est un nom de lieu) ; on les exécute en battant la mesure de la main, tabakari 手量, c.-à-d. qu'on claque des mains plus ou moins vite pour rythmer la voix. Les instruments sont le wagon 和琴 "luth du Japon", à huit cordes ; la sonnette, suzu 鈴, simple ou multiple, et les claquettes de bois, hyôshigi 拍子木, pour marquer le temps.—**Pièces purement japonaises.**—D'après le Ryô-no-shûge 令集解 en 30 volumes, composé dans l'ère Engi (901-923) par Koremune Naomoto 惟宗直本,—qui est un commentaire (le second en date) sur le Taihô-ritsuryô 大寶律令, le Code de la période Taihô, publié en 700,—dans le passage où il explique le règlement du Bureau de la Musique Noble (Gagakuryô 雅樂寮), les danses musicales étaient : (1) Kume-no-mai 久米舞 ; (2) Gosetsu-no-mai 五節舞 ; (3) Ta-no-mai 田舞 ; (4) Yamato-no-mai 倭舞 ; (5) Tatabushi-no-mai 楯臥舞 ou Kishi-no-mai 吉士舞 ; (6) Tsukushi-no-mai 筑紫舞.—(1) Kume est le nom d'une famille que la tradition fait remonter à Amatsukume 天津久米 et à Ôkume 大久米, personnages qui accompagnèrent le dieu Ninigi-no-mikoto 瓊々杵尊 lors de sa descente sur terre dans la province de Hyûga 日向. Elle était chargée de protéger la famille impériale et possédait des danses et des chants qui se sont transmis jusqu'à nos jours. La danse de Kume est généralement exécutée par quatre danseurs, secondés par deux ou trois chanteurs et quatre musiciens. Des trois chants de Kume qui nous sont parvenus, les deux premiers sont des poèmes attribués à Jimmu 神武, le premier empereur, et le troisième est un hymne en son honneur. (2) Gosetsu peut signifier "les cinq fêtes de l'année" : (a) Nouvel-An ; (b) fête des fleurs de pêcher, le 3 de la 3ᵉ lune ; (c) fête des iris, le 5 de la 5ᵉ lune ; (d) fête du Tisserand (l'étoile Vega), le 7 de la 7ᵉ lune ; (e) fête des chrysanthèmes, le 9 de la 9ᵉ lune. Mais il paraît s'agir plutôt d'une danse d'origine chinoise, les mots gosetsu devant s'entendre au sens de "cinq modulations". Cette danse est exécutée par des jeunes filles lors des cérémonies après l'Intronisation (Daijô-sai 大嘗祭) et à la Moisson (Niiname-sai 新嘗祭) ; cette dernière a lieu chaque année à la 11ᵉ lune, le premier jour de la Vache (ushi-no-hi 丑日). L'expression gosetsu est expliquée comme suit dans le Honchôgetsurei 本朝月令, cité Ksdj. : "On l'appelle danse des cinq modulations parce que les danseuses lèvent leurs manches de cinq façons différentes. Il est dit dans un ouvrage chinois, le Sôgozuihitsu 蒼梧隨筆 : La première année du duc Shô (Tchao) 昭公, le duc demanda si les femmes pouvaient être autorisées à s'approcher : "Soyez modéré [setsu 節] !"

1. Byakusangai 白傘蓋 (Sitâtapatra).

2. Shô 勝 (Jaya).

3. Saishô 最勝 (Vijaya).

4. Kaju 火聚 (Tejoraśi).

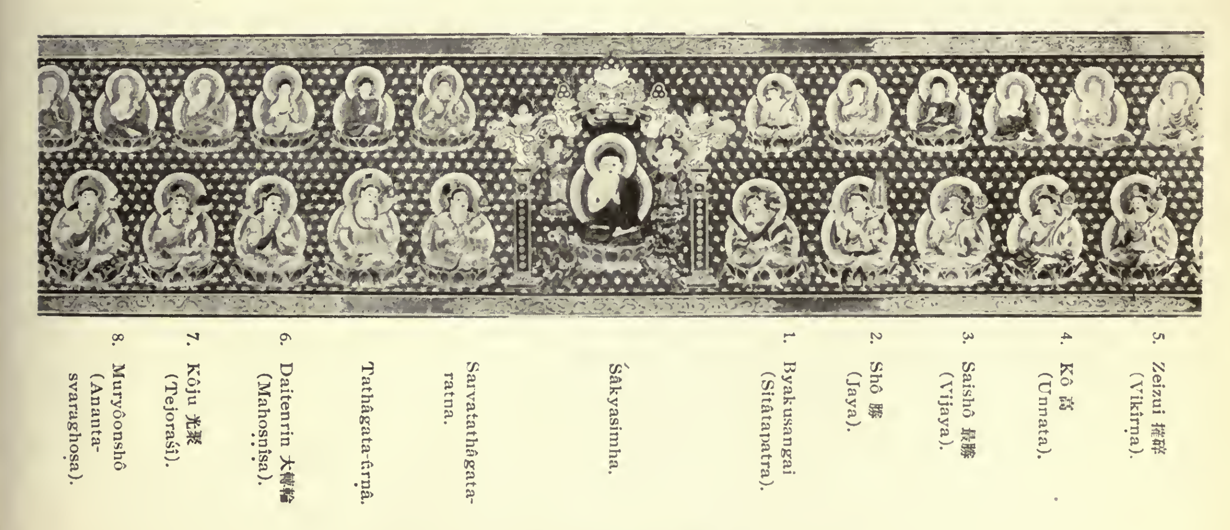
5. Shajo 捨除 (Vikîrṇa).

6. Kôshô 廣生 (Mahoṣṇîṣa).

7. Gokkô 極廣 (Abhyudgata).

8. Muhennon 無邊音 (Anantasvaraghoṣa).

A. LES HUIT BUCCHÔ DU PLAN DE MATRICE.
Cercle conservé au Ninnaji 仁和寺 près de Kyôto.



8. Muryôonshô (Ananta-svaraghoṣa).
7. Kôju 光聚 (Tejoraśi).
6. Daitenrin 大轉輪 (Mahoṣṇîṣa).
Tathâgata-ûrṇâ.
Sarvatathâgata-ratna.
Śâkyasiṃha.
1. Byakusangai (Sitâtapatra).
2. Shô 勝 (Jaya).
3. Saishô 最勝 (Vijaya).
4. Kô 高 (Unnata).
5. Zeizui 摧砕 (Vikîrṇa).

B. LES HUIT BUCCHÔ DU PLAN DE MATRICE.
Cercle conservé au Tôji 東寺, Kyôto.

lui fut-il répondu. "La musique des anciens rois avait pour but d'enseigner la modération en toute chose. C'est pourquoi il y a cinq modulations (gosesshô 五節聲) : lente (chi 遲), rapide (soku 速), principale (hon 本), dérivée (matsu 末) et de ton moyen (chûshô 中聲). Il ne faut pas jouer de mélodies plus basses que le ton moyen." Il semble difficile d'identifier à ces "cinq modulations" les cinq façons de lever les manches dans la danse Gosetsu ; mais cette danse n'a vraisemblablement aucun rapport avec les cinq fêtes de l'année. Il existe d'autre part une cérémonie dite Gosetsu-sadame 五節定, au cours de laquelle des danseuses se présentent devant l'empereur. (3) Ta-no-mai est probablement identique au Oharida-no-mai qui débuta dans le palais de Shôtoku Taishi 聖德太子 situé à Oharida 小墾田, en Yamato. Dans la 12ᵉ année de l'empereur Temmu (684), des familles spéciales de chanteurs et de joueurs de flûte furent chargées de se transmettre cette danse. C'est elle qui, en se transformant, devint plus tard le Dengaku 田樂, si populaire après la période de Kamakura. (4) Yamato-no-mai est une forme antique de danse japonaise, mais tout ce qu'on sait à son sujet, c'est qu'elle fut exécutée pour la première fois en 718, et qu'elle était pratiquée surtout aux environs de la capitale. Deux chants accompagnant cette danse nous sont parvenus. (5) Tatebushi-no-mai porte aussi le nom de Kishi-no-mai "danse des bons chevaliers", au témoignage du Shakunihongi 釋日本紀, commentaire sur le Nihongi. Les danseurs, au nombre de dix, tiennent de la main gauche un bouclier et de la droite une épée ; cinq d'entre eux étaient de la famille Hashi-no-Sukune 土師宿禰 et cinq de la famille Fumi-no-Imiki 文忌寸. Elle fut exécutée pour la première fois devant le cercueil de l'Empereur Temmu, en 686. (6) Tsukushi-no-mai est sans doute originaire de Kyûshû, la partie septentrionale de cette île étant connue sous le nom de Tsukushi.—Il y a en outre une danse spéciale pour le Nouvel-An, le Manzairaku 萬歲樂 ; à la fin d'une des figures de cette danse, les danseurs poussent le cri de Mannen-arare 萬年アラレ "Dix mille années de vie !", après quoi ils se mettent à courir d'un pas de course particulier qui est appelé Arare-bashiri ou encore Tôka 踏歌.—Après l'ère Tempyô (729-748), il y eut des danseuses pour exécuter les danses musicales, et le genre devint ainsi de plus en plus populaire. Une danse de nains, comme il y en avait dans la Perse et l'Asie Centrale, fut aussi admise au temps de l'Empereur Temmu (673-685). Toutes ces formes de "danse et de musique" se combinèrent pour former pendant la période de Kamakura des spectacles musicaux de nature populaire comme le Dengaku 田樂, le Saibara 催馬樂, le Sarugaku 散樂 lequel est une sorte de Dôkegi 道化戯 "pièce comique". Plus tard encore, à l'époque des Ashikaga, elles aboutirent à deux types : le drame classique, Nô 能, et la farce, Kyôgeŋ 狂言.—**Influences étrangères.**—Ce développement, au reste, s'était fait en partie sous l'influence des civilisations voisines. La preuve en est dans l'inventaire du personnel dépendant du Bureau de la Musique Noble pendant l'ère Yôrô (717-723) ; les sections de ce Bureau sont alors : Tô (T'ang) 唐 (Chine), Koma 高勾麗 (Kokourye, Corée septentrionale), Kudara 百濟 (Paiktjyei, Corée du Sud-Ouest), Shiragi 新羅 (Silla, Corée du Sud-Est), Gi-gaku 伎樂 ou Kure-gaku 呉樂 (Wou, Chine du Sud), et elles comprennent plus de 500 personnes. Les musiciens étrangers sont au nombre de 27, avec 120 étudiants ; les musiciens indigènes, 8, avec 230 étudiants ; 30 hommes, 100 femmes apprennent le chant ; 100 personnes, la danse. Pour la 3ᵉ année de l'ère Tempyô (731), le personnel est détaillé comme suit : danseurs provinciaux d'origines diverses, 8 ; danseurs de Tsukushi, 20 ; musiciens des Tô (T'ang), 39 ; de Kudara, 26 ; de Koma, 8 ; de Shiragi, 4 ; de Dora 吐羅 (ou 度羅, traditionnellement identifié avec l'île Quelpaert, appelée Tonra 躭羅 dans le Nihongi), 62. —Ainsi la musique officielle à l'époque de Nara était essentiellement une production étrangère importée dans l'île ; elle combinait le Sankan-gaku 三韓樂, la musique de Corée, nom sous lequel était englobée la musique chinoise de la dynastie Zui (Souei) 隋, et la musique chinoise des T'ang, Tô-gaku 唐樂, ou de Wou, Go-gaku 呉樂. La première n'était qu'une musique sans danse, et on la désignait comme Zabu 坐部 "la section assise" ; l'autre était une danse musicale qu'on exécutait debout, d'où son nom de Ryûbu 立部 "section debout". L'ensemble combiné répond bien au groupe indien nṛtya-gîta-vâdya "danse-chant-orchestre" ; on lui donne ordinairement le nom de Bugaku. Avec le développement de l'art musical, le Bugaku gagna en importance ; la religion l'adopta et s'en servit pour ses cérémonies ; il fut admis aussi dans l'instruction classique ; l'étude et la pratique s'en répandirent. L'influence que la Chine exerçait politiquement sur ses voisins ouvrit encore la voie à d'autres emprunts : la musique de Koutcha (Kiji 龜茲) au Nord, celle du Champâ (Riṅyû 林邑) au Sud, passèrent ainsi à leur tour dans les cadres officiels ou populaires. Par un heureux hasard, ces deux pays situés aux extrémités opposées de l'Empire du Milieu avaient reçu la civilisation indienne et la culture bouddhique ; leur musique n'était de part et d'autre qu'un rameau du même tronc indien.—La musique, il est vrai, et la danse aussi, avaient été prohibées par le B. dans la Discipline ; mais cette interdiction ne s'appliquait qu'aux moines ; il n'était pas défendu d'employer ces deux arts dans le culte ou dans la propagande (cf. T. 1428 XXVII). En fait, le témoignage des pélerins chinois prouve que le bouddhisme indien en tirait le meilleur parti. En Chine, le procédé de psalmodie appelé

*Bombai semble avoir été en usage dans le service bouddhique dès le IVe siècle. En 465, au temps des premiers Sô (Song) 宋, le moine Sôkin (Seng-kin) 僧瑾 ayant été désigné comme supérieur du clergé, sôshu 僧主, il lui fut assigné un ensemble de hôgi 法技, c.-à-d. un équipement religieux qui consistait en baldaquins, bannières, tambours, cymbales, etc., destiné à "augmenter le prestige du cérémonial bouddhique" Ttt. 2035 XXXVI. Après le retour de Genjô (Hiuan-tsang) en Chine, quand on transporta au couvent de Daijionji (Ta ts'eu ngen sseu) 大慈恩寺, bâti en l'honneur du grand pélerin, les images et les textes sacrés qu'il avait rapportés de l'Inde, les neuf sections de musique qui dépendaient du Ministère des Rites encadraient la procession des fonctionnaires civils et militaires ; arrivées dans la cour intérieure du temple, elles y exécutèrent des danses Ttt. 2053 VII. Mais on ignore si la Chine a jamais eu des monastères disposant d'une troupe de musiciens et de danseurs comme ce fut le cas au Japon.—Au Japon, la musique coréenne (Sankan-gaku) fut introduite en même temps que le bouddhisme et fut employée à peu près exclusivement dans les cérémonies bouddhiques. L'an 20 de l'Impératrice Suiko (612), un musicien de Kudara (Paiktjyei) nommé Mimashi 味摩之 arriva au Japon et y introduisit le Kure-gaku 呉樂, c.-à-d. la musique originaire du pays de Wou 呉 situé sur le cours inférieur du Fleuve Bleu. Une école de musique fut établie à Sakurai 櫻井 en Yamato pour former de jeunes artistes. Le prince Shôtoku passe pour avoir largement employé la musique dans le service bouddhique. Le Kure-gaku était classé dans la "musique debout", et désigné aussi comme Gi-gaku 伎樂 "musique de danse", tandis que la musique coréenne était de la "musique assise" et désignée comme Gasso 合奏 "musique de concert". Entre tous les grands temples pourvus d'une troupe de musiciens, le Shitennôji 四天王寺 d'Ôsaka occupait une situation privilégiée ; il était le centre des études de musique et de danse ; certaines familles, p. ex. Tôgi, Hayashi, Sono, Oka, étaient spécialement désignées pour fournir le personnel, et recevaient en retour des exemptions de taxes ou de charges. Un Bureau de la Musique Noble (Gagakuryô 雅樂寮) fut établi sous l'Empereur Mombu en 700, avec mission de surveiller les affaires musicales. Le règne de l'Empereur Shômu (724-748) marque un moment décisif ; deux grands musiciens étrangers seraient arrivés alors au Japon, l'un du Champâ (Riñyû 林邑), l'autre du Sud de l'Inde ; le premier s'appelait Buttetsu 佛哲, le second Bodhisena (tc. Bodaisenna 菩提僊那) du clan brahmanique des Bharadvâja (tc. Barachi 婆羅遲). D'après la légende, ils s'étaient rencontrés dans les mers du Sud, où Buttetsu, parti pour faire fortune, avait fait naufrage ; Bodhisena le décida à se rendre en Chine avec lui. Ils allèrent de compagnie au mont Godai 五臺 (Wou t'ai), pour y rendre hommage à Mañjuśrî ; mais un prêtre malicieux, probablement un Japonais, leur déclara que le saint était absent à ce moment-là. Ils se retirèrent, et en route ils rencontrèrent un prêtre japonais, Rikyô 理鏡, qui était venu étudier en Chine et qui les engagea à se rendre au Japon. Ils purent profiter du bateau qui ramenait au pays un envoyé de la cour japonaise. Le Bs. Gyôgi 行基, appelé le Mañjuśrî du Japon, vint à leur rencontre sur la plage d'Ôsaka avec une troupe de musiciens, et les conduisit à Nara, qui était alors la capitale, le 8e jour de la 5e lune de l'an 736. La conversation entre ces trois personnages se serait tenue dans un mélange de sanscrit et de japonais ; non seulement ils purent se comprendre, mais ils purent encore constater, paraît-il, que leurs idées et leurs doctrines étaient en parfait accord. A Nara, les deux hôtes furent installés au Sugawaradera 菅原寺, dont Gyôgi était le supérieur. L'hospitalité qu'ils y recevaient les enthousiasma à tel point qu'ils se mirent à chanter et à danser à l'indienne, en battant la mesure avec leurs baguettes à manger. Or, il y avait dans la forêt, derrière le Sugawaradera, un vieillard qui vivait là sans jamais ouvrir la bouche, toujours étendu face à l'Est; on l'avait surnommé "le vieux qui est couché et regarde", Fushimiô 臥見翁. Quand il entendit les étrangers chanter et danser, il se précipita vers le temple et entra dans la salle à manger en criant "Les temps sont venus ! Voilà le moment !" Sans doute il était lui-même d'origine hindoue. Buttetsu et Bodhisena passèrent ensuite au Daianji 大安寺 où le brahmane enseigna le sanscrit et la doctrine de l'Avatamsaka, tandis que son compagnon enseignait la musique avec le sanscrit. Versés tous les deux dans la science musicale, ils travaillèrent ensemble à choisir dans les sûtra des textes à chanter, à les mettre en musique, et à former de jeunes élèves. Gyôgi vint à mourir avant l'achèvement du Grand B. de Nara ; son disciple Rôben 良辨 demanda, par ordre impérial, à Bodhisena de présider à la cérémonie de dédicace en qualité de moine officiant, et Buttetsu en qualité de musicien. On les chargea aussi de préparer pour cette cérémonie les jeunes moines du Shitennôji qui devaient jouer de la musique. Buttetsu trouva néanmoins le temps d'étudier l'ancienne musique du Japon et y introduisit de notables perfectionnements. En outre il composa pour la circonstance une pièce musicale, le Manshûraku 萬秋樂 "joie des dix mille automnes", resté célèbre depuis lors et qui se joue encore souvent à la Cour.—Dans le récit qui précède, tout ce qui concerne Buttetsu paraît légendaire ; mais Bodhisena est un personnage historique, et il est assuré que dès l'époque de Nara certaines pièces de Bugaku passaient pour être de provenance chame. La musique et la danse que Buttetsu est censé avoir enseignées sont traditionnellement désignées par le nom de Riñyû



Cl. Asukaen, Nara.

1. Estrade, tentes et tambours pour le Bugaku.
Tôdaiji, Nara (1929).



2. Scène de Bugaku.
Hôryûji (1928).

hachigaku 林邑八樂, **"les huit musiques du Champâ".** On les classe parmi les vieilles danses musicales du Japon, sauf le Manshûraku qui est classé parmi les nouvelles : (1) Bosatsu-no-mai 菩薩舞, "danse du Bs." ; air Shada 沙陀. (2) Batô-no-mai 秡頭舞 "danse de Pedu" (?) ; air Dô 道 ; elle a pour pendant le Genjôraku 還城樂 "Retour à la ville", air Taijiki 太食. (3) Karyôbin-no-mai 迦陵頻舞 ou Fugengaku 不言樂 "danse de l'oiseau kalavinka", ou "danse sans parole" ; air Shada ; le pendant en est une pièce de musique nouvelle, Kochô-no-mai 胡蝶舞 "danse des papillons" ; air Ichikotsu 壹越. (4) Bairo-hajin-raku 倍臚破陣樂 "la Marche triomphale de Bhairava" (?) ; air Hyô 平 ; cette danse sert de pendant à une pièce de musique nouvelle, Taiheiraku 太平樂 "musique de la Grande Paix", air Taijiki. (5) Amma 按摩 ou Iṅyôjichin-no-kyoku 陰陽地鎮曲, "danse Ambâ" (?) ou "le Masculin et le Féminin apaisent la Terre" ; air Shada ; le pendant en est Ni-no-mai 二舞 "danse d'imitation" ; air Ichikotsu. (6) Manshû-raku 萬秋樂 "joie des dix mille automnes" ou Jisommanshû 慈尊萬秋 "Les dix mille automnes de Maitreya", ou encore Shôkamanshû 唱歌萬秋 "les dix mille automnes avec chœur" ; c'est une pièce de musique nouvelle ; air Banshiki 盤涉 ; le pendant en est Chikyû-raku 地久樂 "Longévité de la Terre" ; air Sô 雙. (7) Ra[n]ryôô-nyûjin-kyoku 羅陵王入陣曲 "le roi des Nâga Sâgara entre au camp", ou Motsunichigengo-gaku 沒日還午樂 "ramener au méridien le soleil couchant" ; air Ichikotsu ; le pendant en est une pièce de musique nouvelle, de nom coréen, Nasori 納蘇利 ou Sôryû-no-mai 雙龍舞 "le double Dragon" ; air Ichikotsu. (8) Konju-raku 胡飲酒樂 "le Hou qui boit du vin", ou Suiko-raku 醉胡樂 "le Hou ivre" ; air Ichikotsu ; le pendant en est Rinka 林歌 "chant de la forêt", air Ichikotsu.—(1) Le *Bosatsu-no-mai* était sans aucun doute une scène ou un chant tirés du Jâtaka de Viśvantara, appelé aussi Sudâna. L'origine en est peut-être le drame musical de Candragomin sur ce sujet, mentionné par Gijô (Yi tsing) comme un spectacle populaire de son temps, ou bien encore le Nâgânanda de Harṣa Śîlâditya qui représente l'admirable sacrifice du Bs. Jîmûtavâhana. Aujourd'hui encore la légende de Viśvantara est représentée en Birmanie et au Siam. Le Bosatsu-no-mai a disparu peu après la période de Nara. Tout ce qu'on en sait de précis, c'est qu'il y figurait un seul danseur, et que l'air était celui de Shada (cf. inf.) Quelquefois on le dansait en même temps que le Kalavinka et le Papillon.—(2) Le mot Batô (ou *Battô), dans le titre du *Batô-no-mai*, est susceptible de nombreuses graphies 秡頭, 撥頭, 鉢頭, 髮頭, 馬頭 ; c'est assez pour prouver qu'il s'agit d'un mot étranger. Batô doit représenter le nom de Pedu, un roi qui paraît à plusieurs reprises dans le Rig et l'Atharva Veda comme un protégé des Aśvin qui lui ont donné un cheval merveilleux, blanc, nommé Ahihan "tue-serpent". Le danseur, vêtu de blanc et couvert de longs poils, porte dans sa main droite une sorte de petit plectre qu'il manie comme une arme ; il court en poussant des cris singuliers qui figurent sans doute des hennissements de cheval. C'est une danse du type Hashirimono "course dansée", exécutée par un seul personnage. Le Genjôraku, "Retour à la ville," qui lui sert de pendant, portait primitivement le nom de *Genjaraku* 見蛇樂 "Joie à la vue d'un serpent". Au milieu de la scène est placé un serpent en bois enroulé trois fois, et le danseur tourne autour en courant. L'arme qu'il tient est noire et longue de 15 cm. dans le Batô, dorée et longue de 35 cm. dans le Genja. Selon le Kyûtôsho (Kieou T'ang chou, Ancienne Histoire des T'ang), traité sur la musique, le Batô serait venu des pays d'Occident en Chine : le sujet en serait l'histoire d'un homme qui aurait été tué par une bête de proie ; le fils de la victime retrouve dans la forêt la bête coupable et la tue. La musique et la danse sont divisées en huit sections qui représentent la joie du cheval et qui ont un caractère vraiment impressionnant. Au Japon on exécute cette danse à l'occasion d'une course de chevaux ou d'une séance de lutte ; dans ce dernier cas, le gagnant de la lutte doit exécuter la danse. Le Batô figure dans les programmes de musique du règne de l'Empereur Tô Gensô (T'ang Hiuan-tsong 唐玄宗, 721-754), et il y est classé dans le groupe brahmanique. Il aurait été apporté de l'Inde en Chine sous l'Empereur Eisô (Jouei-tsong) 睿宗 (710-712). Il aurait donc été introduit à peu près simultanément en Chine et au Japon.—(3) Karyôbin, du *Karyôbin-no-mai*, tc. le sk. kalavinka, nom du coucou indien ; mais dans la littérature bouddhique le kalavinka est un oiseau de paradis, et son nom y est td. par myôonchô 妙音鳥 "oiseau à la voix merveilleuse" ou senchô 仙鳥 "oiseau féerique". On dit que sa voix chante les vérités de la Douleur, du Vide, de l'Impermanence. Parmi les paons il refuse de chanter, et ne chante qu'en compagnie de ses semblables ; on dit aussi qu'il chante déjà dans la coquille. Le nom de Fugengaku "musique sans paroles" donné aussi à cette pièce montre qu'elle n'était pas accompagnée de chant. Quatre danseurs, qui ont chacun une paire d'ailes sur le dos, dansent lentement en frappant des cymbales pour figurer le chant de l'oiseau. La danse du Papillon, *Kochô-no-mai*, qui lui fait pendant, substitue aux ailes de kalavinka des ailes de papillon ; on en attribue l'origine à Fujiwara-no-Tadafusa 藤原忠房, gouverneur de Yamashiro, à l'occasion d'un concours de lutte en présence de l'Empereur Uda (907). Les danseurs portent une fleur de yamabuki 山吹 (kerria) dans leurs mains et aussi sur leurs diadèmes.—(4) Le *Bairo-hajin-raku*, quoique classé dans la musique ancienne, sert de pendant au Taiheiraku qui est compté dans la musique nouvelle. La danse de

Bairo remonte, dit-on, à un nommé Hammeitoku (?) 斑明德 ; Buttetsu l'enseigna à la troupe des musiciens du Shitennôji, et chaque année on en donnait une représentation au Tôshôdaiji 唐招提寺 près de Nara, pour l'anniversaire du B. ; c'est ce qu'on appelait Heroe 倍臚會, où Hero est une prononciation altérée de Bairo. Originellement elle était exécutée par douze danseurs d'âge moyen, qu'on réduisit plus tard au chiffre de quatre. Les quatre danseurs, portant chacun une hallebarde et un bouclier, viennent sur le devant de la scène et font une ronde tandis que la musique joue le Riṅyûranjô 林邑亂聲 "prélude du Champâ". La ronde est appelée Dairin 大輪 "grand cercle" (sk. mahâmaṇḍala, jap. waku "rebord"). Puis ils descendent de la plateforme jusque dans la cour, plantent aux quatre coins leurs hallebardes, dégaînent leurs épées, remontent sur la scène et font une seconde fois la ronde ; ensuite, levant leurs boucliers l'un contre l'autre, ils vont en dansant de droite à gauche et, la danse achevée, se mettent à courir dans l'attitude de l'attaque : c'est là le Herobashiri "courir le Bairo". Ils descendent de scène, rengaînent leurs épées, remontent en scène, et se disposent sur une rangée. Le Ranjô "prélude" est terminé ; le Chôshi 調子 "air", appelé aussi Jo 序 "introduction", commence alors, suivi de l'air "brisé" Ha 破, et d'une reprise du Ranjô ; on joue ensuite l'air Kyû 急 "rapide" et encore le Ranjô. Les danseurs dansent une dernière ronde et se retirent en courant (cf. Dainihonshi 大日本史, section sur la musique). La fin de la septième ronde doit coïncider avec un ton appelé shamô 舍毛音, peut-être sk. śamo "calme", ou samavâdi "accord d'ensemble". Si la correspondance est parfaite, elle présage une bataille victorieuse ; autrement c'est signe de défaite. Minamoto-no-Yoshiiye 源義家 (1041-1108) aimait beaucoup cette danse, dit-on, et la faisait exécuter avant de partir en campagne ; il triompha deux fois, dans la guerre de neuf ans (1054-1062) et dans celle de trois ans (1085-1087). Depuis lors on exécute le Bairo à l'occasion d'une victoire. Le Bairo étant une danse guerrière ne peut être d'origine bouddhique, puisque le bouddhisme a toujours été opposé à la guerre. Elle vient sans doute de l'hindouisme ; Bairo n'est autre que Bhairava la forme terrible de Śiva. Ce serait en principe une danse frénétique de Śiva, ou peut-être encore le nom d'un type mélodique sk. râga, car un bhairavarâga paraît dans les listes de râga. Marche triomphale, le Hajinraku 破陣樂 "musique d'attaque du camp" comme on appelle encore le Bairo, ferait un pendant tout naturel au *Taiheiraku* "joie de la grande paix" ; les deux forment bien un Bambu 番舞 "couple de danses".—(5) *Amma* est le sk. Ambâ "la mère", nom qui est donné par excellence à la déesse Durgâ, l'épouse de Śiva. La danse semble représenter la danse frénétique de Śiva imitée par la déesse. Un autre nom de cette danse est Iṅyô-jichin-no-kyoku "musique des (divinités) mâle et femelle, pacification de la terre", désignation quelque peu énigmatique, mais évidemment en rapport avec la terre sous son aspect maternel. En outre, la danse qui lui fait pendant, *Ni-no-mai* "danse secondaire", implique une idée d'imitation dans cette danse, les danseurs des deux sexes paraissent au-dessous de l'escalier du pavillon tandis que les danseurs de l'Amma sont encore à danser sur la plate-forme qui sert de scène. Quand ceux-ci se retirent, les nouveaux venus leur demandent de leur céder leurs bâtons, mais en vain ; ils montent donc sur la scène sans bâtons, et ils essaient d'imiter les pas et les gestes de leurs devanciers, mais sans y réussir. L'expression Ni-no-mai a été conséquemment appliquée aux entreprises qui échouent par maladresse. La danse d'Amma était originellement accompagnée d'une musique indienne, mai



Fig. 63. Danse Bairo.
Paravent conservé au Bureau de la Musique, Ministère de la Maison Impériale.

PLANCHE XIV



SCÈNE DE BUGAKU.

[illegible] Genjaraku 見蛇樂 et Ranryôô 蘭陵王. Paravent peint par Sôtatsu 宗達 (XVIIe siècle).



SCÈNE DE BUGAKU.

Nasori 納曽利 et Saisôrô 採桑老. Paravent peint par Sôtatsu 宗達 (XVII[e] siècle).

Daigoji 醍醐寺, *près de Kyôto.*

sous l'Empereur Nimmyô (834-850) on y introduisit des modifications par ordre impérial ; chacune des danses est accompagnée d'un chant spécial. Pour Amma, c'est : "D'où est venue la musique ? La musique est venue du Sud de l'Inde. L'art de la danse a été créé par des rejetons de la famille du B., des Asura, etc. Si nous goûtons l'exécution de la musique, le B. la goûtera aussi. Amma a été composé par un homme noble." Et pour Ni-no-mai : "Le jour approche du crépuscule ; j'ai encore un long chemin devant moi." Les danseurs d'Amma portent un bâton et aussi un masque appelé zômen 藏面 qui consiste en une figure géométrique sculptée sur une planche oblongue ; ceux de Ni-no-mai portent une branche de bambou et ont un masque souriant.—(6) Le *Manshû-raku*, appelé aussi Jison-gaku, est la seule "musique nouvelle" parmi les airs du Riṅyû ; c'est Buttetsu lui-même qui l'aurait composé à l'occasion de la cérémonie de dédicace du grand B. de Nara. Les danseurs sont au nombre de six. Le pendant en est *Chikyû-raku*, appelé aussi Enjiraku 圓地樂 "la musique de la Terre ronde", également dansé par six personnes et composé en "musique nouvelle". Le trait particulier du Manshû, c'est que la mélodie Jo 序 y diffère complètement de la mélodie Ha 破 ; on a là probablement une combinaison de "musique ancienne" et de "musique nouvelle".—(7) Le *Ra*[*n*]*ryôô* passe pour être une allusion à l'histoire d'un prince chinois, Chô Kyô (Tchang Kong) 張恭 prince de Ranryô (Lan-ling) 蘭陵, des Sei (Ts'i) 齊 du Nord (550-577) ; mais la forme primitive du nom semble bien être Raryôô, abréviation de ‡Sagara-ryôô 沙竭羅龍王 "Sâgara roi des Dragons" ; comme le danseur porte dans les deux danses une tête de



Fig. 64. Danse Ranryôô.
Paravent conservé au Bureau de la Musique, Ministère de la Maison Impériale.

serpent comme masque, on les a confondues. Une tradition veut que cette danse ait été introduite au Japon par Owari Hamanushi au temps des Tô (T'ang) ; une autre, que Buttetsu l'ait importée du Riṅyû. C'est la plus vraisemblable des deux, puisque le vrai sujet en est Sâgara dont la fille a obtenu l'Eveil dès l'âge de huit ans. On donne encore à cette danse le nom de Motsunichi-gengo-gaku "ramener au méridien le soleil couchant" ; en effet l'acteur, qui porte un masque de Dragon et une baguette dorée d'un pied de long, fait le geste de ramener le soleil en arrière. Le pendant en est la danse *Nasori*, nom coréen de signification inconnue, ou encore "danse des deux Dragons" ; la musique en est coréen-



Fig. 65. Danse Nasori.
Paravent conservé au Bureau de la Musique, Ministère de la Maison Impériale.

ne, et du type "nouveau" ; trois acteurs y figurent tandis que le Raryôô, musique "ancienne", n'a qu'un seul danseur. Deux chants curieux se rattachent au Raryôô ; l'un est : "Nous châtions les Hou ; jadis nous avons vu le Tg. ; c'est lui qui protège notre royaume ; ramener en arrière le soleil fait notre joie" 吾罰胡人・古見如來・我國守護・翻日爲樂. Et l'autre : "Nous sommes les enfants des Hou ; notre souffle est comme le roulement du tonnerre ; avec la foudre sur notre front, nous foulons sous nos pieds les pierres comme de la boue" 吾等胡兒・吐氣如雷・我採頂雷・踏石如泥.—(8) *Konju* est aussi en rapport avec les Ko (Hou) ; ce nom signifie "le Hou qui boit du vin" ; on l'appelle aussi Suiko "le Hou ivre". La musique est "ancienne", antérieure aux Tô (T'ang). La danse met en scène le roi des Hou en état d'ivresse ; il tient dans la main gauche un plectre large du haut, long d'une dizaine de centimètres, qui symbolise la cuiller à

puiser le vin. Tandis que le danseur de droite et le danseur de gauche montent et descendent par l'escalier de droite et de gauche respectivement dans les autres danses, ici le danseur arrive par l'escalier de gauche et sort par l'escalier de droite, en signe d'ivresse. Le pendant en est *Rinka* "le chant de la forêt"; c'est la forêt personnifiée qui chante, comme dans l'Avataṁsakasûtra T. 279 IV. Le nombre des danseurs est de quatre; la musique est du type "nouveau".—Ces huit danses constituent la musique dite du Riṅyû (Champâ): (1-5) sont indiennes ou indo-malaises; (6) est une composition de Buttetsu; (7) et (8) sont de la musique d'Asie Centrale (Hou) introduite en Chine avant les Tô (T'ang) ou importée au Japon par Buttetsu: en tout cas il les a remaniées l'une et l'autre. Introduites par Buttetsu en 735, elles furent jouées en public pour la première fois en 749, à la cérémonie de dédicace du grand B. de Nara. En 753, l'empereur Kôken donna à l'orchestre de la Cour l'ordre d'étudier la musique indo-malaise; en 767 l'empereur Shôtoku, s'étant rendu au Yamashinadera 山階寺, voulut se faire jouer ces pièces. Elles figurent au programme de la musique impériale en 806, en 844, etc. Encore en 1588 quand l'Empereur Goyôsei alla visiter son ministre Hideyoshi à sa résidence de Jurakudai 聚樂第 à Kyôto, les cinq pièces représentées devant lui comprenaient Batô et Genjaraku. Sous l'Empereur Meiji, quand il fut procédé au choix des pièces de musique pour les cérémonies de la cour, on retint trois des huit pièces: (2) Batô+Genjôraku, (3) Karyôbin+Kochô, (7) Raryôô+Nasori; enfin en 1888, quand la Cour décida de remettre en honneur la vieille musique, sur les 55 pièces choisies figuraient toutes les danses musicales de Buttetsu, à l'exception du Ni-no-mai, et du Bosatsu-no-mai qui est une œuvre purement bouddhique. [Sur le Bugaku dit du Champâ, cf. Demiéville, La musique čame au Japon, dans Etudes Asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1925.]—**La musique du Bugaku.**—Quant aux airs ou "systèmes", chôshi 調子 (cf. *Bombai), en usage dans le Bugaku, le chapitre sur la musique du Shûgaishô 拾芥抄 XXXI en énumère onze; le chapitre sur les systèmes musicaux dans le Wamyôruijushô 和名類聚抄 XLIX en énumère douze:—(1) Ichikotsu 壹越. Le sens de cette appellation est obscur; la lecture même est singulière, on s'attendrait à la lecture Ichiotsu. Il arrive souvent qu'un air soit désigné par le nom de la localité d'où il est originaire; peut-être ce nom se rapporte-t-il à la localité de Idiqutshari près de Tourfan (?). C'est un air de musique ancienne, c.-à-d. antérieure aux Tô (T'ang), et il est employé dans 20 morceaux de Bugaku.—(2) Shada 沙陀, nom également obscur. On peut y chercher encore un nom de pays; Shada était le nom d'une puissante tribu turque dont le roi, Shuyashakushin 朱耶赤心, défendit l'empire chinois contre les envahisseurs tibétains et reçut en récompense, de l'Empereur Sensô (Siuan-tsong) 宣宗 (847-859), le nom chinois de Ri Kokushô (Li Kouo-tch'ang) 李國昌. Mais le système Shada remonte à une époque bien antérieure à ces événements. M. Takakusu (Shigakuzasshi XVIII, 6-7) a supposé que Shada était une désignation abrégée de la gamme indienne: sa ri ga ma pa dha ni, qui aurait été réduit à sa dha ni. Les 7 notes de la gamme primitive ont pu être subdivisées en 12 par l'emploi de demi-tons comme dans la gamme européenne. Des 7 notes, (2) ri (=ṛṣabha), (3) ga (=gandhâra), (5) pa (=pañcama), (6) dha (=dhaivata), (7) ni (=niṣâdha) sont des tons entiers; (1) sa (=ṣadja) et (4) ma (=madhyama) sont des demi-tons. Si on partage les 5 tons primitifs en demi-tons, on a ainsi 12 notes; c'est là la gamme chromatique (vikṛta) tandis que l'échelle de 7 tons est diatonique (avikṛta). On a le bémol (komala) et le dièze (tîvra) comme dans la gamme européenne. Ainsi l'air Shada ou Sadhani désignerait la gamme propre de l'Inde ou une mélodie dans cette gamme. L'auteur du Dainihonshi 大日本史 suggère que Shada 沙陀 serait une erreur pour Bada 婆陀 ou *Badariki 婆陀力, nom d'un air importé en Chine par Sujîva de Koutcha vers la fin du VIe siècle; le mot est expliqué par hyôshô 平聲 "son égal", c.-à-d. le ton chinois kyû 宮. D'après le Gakusho (Yo chou) 樂書, de Chin Chô (Tch'en Yang) 陳暘 (1094-1097), le mot *Badariki est un mot sérindien (Hou) qui signifie "le chemin" dô 道 (sk. paddhati ?). Mais, comme on le voit, c'est *Badariki qui paraît être fautif, et la leçon correcte doit être Sadariki 娑陀力. Sujîva était le fils d'un brahmane des Pays Occidentaux, artiste en vînâ (biwa 琵琶), musicien fort compétent. Il enseignait que la gamme a 7 notes dénommées: (1) *Badariki 婆陀力, var. Sadariki 娑陀力 (=sk. sâdhârita), (2) Keishiki 雞識 (=sk. kaiśika), (3) Shashiki 沙識 (=sk. ?), (4) Shakôkaran 沙侯加濫 (=sk. ṣadjagrâma ?), (5) Sharô 沙臘 (=sk. ṣâḍava), (6) Hanzen 般贍 (=sk. pañcama), (7) Kôrisô 侯利箑 (=sk. vṛṣabha). Ces désignations correspondent à celles des 7 râga classiques de l'Inde (cf. Epigraphia Indica XII, 227). Le système Shada est employé dans 8 pièces de Bugaku.—(3) Taijiki 太食, nom du troisième "système", doit désigner une musique arabe; Taijiki répond à Tajik, le nom bien connu des Arabes en Perse, en Inde et en Chine. On l'emploie dans 11 pièces de Bugaku.—(4) Banshiki 盤涉 est la prononciation traditionnelle, tandis que la lecture usuelle est Banshô. M. Takakusu est tenté d'y retrouver le nom du Penjab. On l'emploie dans 17 pièces.—(5) Ôshiki 黃鐘 est le nom de la 11e lune; ce nom indique donc une origine chinoise. On l'emploie dans 4 pièces.—(6) Hyô 平 "l'égal", s'emploie dans 18 pièces.—(7) Shô 性 "la nature",





Cl. Asukaen, Nara.

1. Costume du Karyôbin (Kalavinka).
Tôdaiji, Nara.



Cl. Asukaen, Nara.

2. Costume du Ranryôô.
Tôdaiji, Nara.



Cl. Asukaen, Nara.

3. Masque du Ranryôô.
Tôdaiji, Nara.



1. Danse Genjaraku.
Paravent conservé au Bureau de la Musique,
Ministère de la Maison Impériale.







Cl. Asukaen, Nara.

2. Masque du Batô.
Epoque Fujiwara.
Hôryûji.

3. Masque du Bosatsu (Bodhisattva).
Epoque Fujiwara.
Hôryûji.

4. Masque du Nasori.
XIIIe siècle.
Tôdaiji, Nara.

10 pièces.—(8) Kotsujiki 乞食 "le mendiant", 6 pièces.—(9) Sô 雙 "le double" peut s'appliquer à la Dvipadî indienne. On ne l'emploie que dans 2 pièces.—(10) Sui 水 "l'eau" est probablement le râga sindhuka de l'Inde ; 5 pièces.—(11) Komano-kyoku 高麗曲 "l'air coréen". Toutes les pièces importées de Corée relèvent de ce système ; 34 pièces.—A cette liste, le Wamyôruijusho XLIX ajoute le Kaku 角 "la tierce".—La musique actuelle de la Cour n'a conservé que 29 pièces d'Ichikotsu, 8 pièces de Taijiki, 7 de Hyô, 5 de Banshiki, 5 de Sô, 4 de Ôshiki.—Les familles de musiciens professionnels étaient classées d'après les localités où elles enseignaient leur art. D'Ôsaka relèvent les familles Tôgi, Hayashi, Sono, Oka ; de Nara, les familles Kami, Oku, Shiba, Tanji, Kubo ; de Kyôto les familles Ôno, Tobe, Toyohara, Abe, Yamanoi. Un petit nombre sont restées attachées à leur centre ancien ; la plupart ont suivi la Cour.—**Le Bugaku dans les temples bouddhiques du Japon.**—Aujourd'hui, dans les monastères, le Bugaku va de compagnie avec le *Bombai. Le *Bombai est purement rituel et se récite à l'intérieur, tandis que le Bugaku s'exécute au dehors et a un caractère de solennité. La scène normale du Bugaku est une terrasse en bois élevée dans la cour du temple, haute de 3 pieds, longue et large de 24 pieds. Sur la plate-forme on installe une scène surélevée de 12 à 15 cm., longue et large de 18 pieds, qu'on recouvre de soie damassée. Le bas de la scène est revêtu de bois laqués noirs. La scène est tout entière entourée par une palissade de laque rouge, ayant aux quatre coins une perche dorée. Deux escaliers de deux ou trois marches montent à la scène, l'un en avant, l'autre en arrière ; un rideau damassé sombre les recouvre. Des bannières flottent aux quatre coins ; on les appelle mizuhiki 水引 "tireurs d'eau" ; elles symbolisent une offrande. Sur le côté droit de la scène sont placés un grand tambour et un grand gong ; tout près, on dispose un petit foyer fermé par un rideau de soie, et où se tiennent les instrumentistes. Il y a en outre deux tentes ; les danseurs de la section chinoise occupent celle de droite, les danseurs de la section de Corée, celle de gauche. Si le temps est pluvieux, on dresse la terrasse à l'intérieur, et on se sert d'un tambour et d'un gong de dimension moyenne ; c'est alors "la cérémonie de la pluie" Ugi 雨儀. Une cérémonie raccourcie est appelée Shikibutai 敷舞臺 "scène étalée". On peut se passer de la terrasse ; c'est alors le Sunadachi 沙立 "posé sur le sable" : on répand du sable blanc sur le terrain qui sert de scène. D'ordinaire le nombre des musiciens et des danseurs s'élève à 50 ; ce sont les reijin 伶人 "artistes". Une exécution par 6 danseurs est dite Taikyoku 大曲 "grande pièce" ; par 4 danseurs, Chûkyoku 中曲 "pièce moyenne" ; par 2 ou 1, Shôkyoku 小曲 "petite pièce". On distingue 3 catégories de danses d'après le style : Bubu 武舞 "danses guerrières" ; Dôbu 童舞 "danses enfantines" ; Hashirimono 走物 "courses". D'après leur origine, on les classe en danses de gauche Zabu 左舞 (de Chine [Tô 唐] et d'Inde [Tenjiku 天竺]), et danses de droite Yûbu 右舞 (de Corée [Koma]). Les danses de gauche passent les premières ; celles de droite suivent. Si chaque groupe danse une pièce, c'est le Bambu 番舞 "danse par paire". La danse de droite est appelée Tôbu 答舞 "danse en réponse", en tant qu'elle fait pendant à celle de gauche. On les divise encore en deux groupes d'après leur date. Tout ce qui est antérieur aux Tô (T'ang) est "musique ancienne" kogaku 古樂 ; à partir des Tô (T'ang), c'est la "musique nouvelle" shingaku 新樂. La musique indienne et indo-malaise est rangée dans la musique ancienne, celle de Corée dans la musique nouvelle.

BUKKAKUSAMMAI 佛覺三昧 "Concentration de l'Eveil de B.", nom d'une Concentration dans laquelle grâce à la Bénédiction d'un B. on goûte à l'Eveil de B. ; Ânanda l'aurait pratiquée. Ttt. 1718 I a (4 b), 1719 I b (161 c) (école Tendai).

BUKKE 佛家 "la maison de B."—T. 287 I (538 a) [Dans la première des dix Terres] le Bs., dépassant la Terre des Profanes, atteste la nature Déterminée de Bs. ; il naît dans la maison de Tg....—Ttt. 1750 (186 b) Les Essences Inconcevables de B., c'est la résidence de B., la maison de B. ; à partir de la première Terre on naît dans la maison de B.—T. 365 (346 b) Assis sur la Terrasse d'Eveil, il naît dans la maison de B.—Dans l'école Jôdo, cette expression est interprétée comme désignant la Terre-pure Ttt. 1753 IV (278 a).

BUKKYÔ 佛境, ou bukkyôkai 佛境界, etc. ; sk. buddhaviṣaya, tib. Mvy. 3064 saṅs rgyas kyi yul.—Domaine de B. : terme analogue à *Butsudo 佛土 (q.v.), sk. buddhakṣetra, mais de sens plus large et plus abstrait. Les expressions ch. traduisant respectivement sk. buddhaviṣaya et buddhakṣetra sont souvent confondues. Les citations suivantes feront sentir la nuance du terme Domaine de B. : T. 1484 I Il peut faire entrer le Domaine de Mâra dans le Domaine de B., et le Domaine de B. dans celui de Mâra. T. 279 II Le Domaine des B. est Inconcevable ; il compénètre tous les Plans d'Essence.—*Bukkyôkaishôgonsammai* 佛境界莊嚴三昧, Concentration Ornée du Domaine de B., nom d'une Concentration de Samantabhadra Ttt. 1796 X (680 c).

BUKUDAN 伏斷 "dompter et trancher" les Passions. Dans l'élimination des Passions ou Troubles (waku 惑), l'école Tendai distingue deux degrés : "dompter" et "trancher", dont le second corres-

pond à une élimination totale et définitive, tandis que le premier (propre aux Bs. inférieurs aux Terres) est moins avancé ; certains Bs. s'en tiennent intentionnellement au degré inférieur, afin de rester dans les trois Mondes pour y convertir les Etres Ttt. 1716 II a, Bdjt. 1550 a-b.

BUKUZÔ 伏藏 "le trésor caché". La Nature de B. (cf. *Busshô) comparée à un trésor caché par les Passions, que les Etres découvrent en eux-mêmes par le Moyen d'un Tg. ; de même une pauvre femme a chez elle un trésor dont la cachette lui est révélée par un étranger qui l'a engagée pour arracher les mauvaises herbes T. 375 VII (648). Cf. aussi T. 310 XVII (95 a) : Le Mâle victorieux, qui a accompli tous les Exercices, est comme un trésor caché chez les pauvres.

BUNNE (bun-ei) 分衛=sk. p. piṇḍapâta ; tib. bsod sñoms "nivellement de Félicité" ou bien (Mvy. 8564, 8571, 8581, 8591) zas "nourriture" ; koutchéen tc. piṁtwât (Hoernle, Remains p. 382) ; mongol tc. binvat, biniat.—Mendicité.—Td. kotsujiki 乞食 "mendier la nourriture" ; keen 化緣 "Facteur de conversion" (Mvy. 2374, 8671) ; takuhatsu 托鉢 "tendre le Bol" (éc. Zen) ; etc.—L'anc. éc. emploie la tc. bunne 分衛 (T. 78 et T. 180 td. entre 265 et 316 ; T. 234 td. entre 420 et 479 ; T. 1470 td. entre 148 et 170) ; la nouv. éc. emploie la td. kotsujiki 乞食.—**Terminologie.**—*Etymologie des termes sk. p.*—Sk. p. piṇḍa signifie "boule de riz", et par extension "aumône consistant en nourriture". Il y a trois explications de l'autre élément du composé piṇḍa-pâta. —(1) La plus courante est celle du Visuddhimagga (p. 31 : La nourriture "tombée" dans le Bol du Moine-mendiant pour sa ronde d'aumône est appelé "piṇḍapâta") qui dérive le nomen actionis pâta de la racine pat, "tomber", de sorte que piṇḍapâta signifierait "la chute de la nourriture dans le Bol, quand le Donateur donne l'aumône", et d'une façon plus générale "l'aumône", "la nourriture mendiée" (tib. zas ; ch. jiki 食 T. 1448 IV (16)=Divyâvadâna, p. 50). Deux glossaires ch. et un cm. ch. du Dharmaguptavinaya confirment cette interprétation. Ttt. 2128 LXVI (734 c) et S. XXXIX I (10 a) : Bunne est une forme dialectale ; la forme correcte est hindahata 擯荼波多 [=sk. p. piṇḍapâta]. Hinda 擯荼 [=sk. p. piṇḍa] signifie "boule", hata 波多 [=sk. p. pâta] signifie "chute" ; c.-à-d. que la nourriture tombe dans le Bol. Ou bien on dit que hindaya 擯荼夜 [=sk. p. piṇḍâya (datif), souvent suivi du sk. p. carati "aller mendier sa nourriture"] signifie "boule", c.-à-d. "boule de nourriture". Il ne faut pas rendre [bunne] par kotsujiki 乞食 [car kotsu 乞 "mendier" ne rend ni piṇḍa ni pâta]. Ttt. 1805 III c (392 b) : La td. ch. du mot sk. bunne 分衛 est tanda 摶墮 "mettre en boule et faire tomber", car en Inde on a l'habitude de mettre la nourriture en boule, de la faire tomber et de l'accumuler dans un bol (tanjikidajôuchû 摶食墮疊盂中). Mon opinion [celle de Ganshô 元照, 1048-1116] est qu'on dit kotsujiki pour faire ressortir ce qui est le plus important [kotsu 乞 "mendier"] dans la Mendicité.—Cette étymologie a l'avantage d'être applicable non seulement à la forme sk. du terme, piṇḍapâta (cf. Divyâvadâna, Avadânaśataka), mais aussi à sa forme palie.—(2) Les scribes qui ont essayé, dans les premiers siècles de notre ère, de sanscritiser les textes rédigés en prâkrit, ont souvent "corrigé" (p. ex. Daśabhûmika, éd. Rahder p. 20 ; Divyâvadâna, pp. 239, 684) °pâta en °pâtra, mot signifiant non seulement "Bol" mais aussi "nourriture", "repas" (td onjiki 飲食, Daśabhûmika p. 20) ; cette correction était d'autant plus facile que les graphies °tra et °ta se ressemblent fort dans les mss. indiens. L'étymologie par °pâtra ne s'accorde pas avec les textes p., où l'on ne trouve jamais la forme piṇḍapatta qui correspondrait au sk. piṇḍapâtra.—(3) Buddhaghosa suggère dans son commentaire au Suttanipâta (p. 374) une troisième étymologie qui est purement fantaisiste : "Pour le déjeûner [des Moines, repas avant midi], on dit "pâtarâsa", parce qu'on doit le manger (°âsa) le matin de bonne heure (pâtar) ; c'est un nom qu'on donne au piṇḍapâta."—*Etymologie du terme ch. bunne.*—La tc. ch. bunne 分衛 remonte évidemment à un terme prâkrit ou sérindien (cf. les formes koutchéenne et mongole) correspondant au sk. piṇḍapâta. Bun 分 (ch. fen) représente "piṇ[ḍa]" ; ei 衛 (ch. wei) rend le phonème vai, qui par les stages intermédiaires hypothétiques bai et pai doit résulter d'un original sk. pâta, avec chute de la dentale intervocalique et contraction et palatalisation des voyelles (cf. BEFEO XXIV, 131 n. 9 ; Shaei 舍衛=sk. Śrâvasti ; niei 尼衛=sk. p. nivâsa ; etc.). Plusieurs commentateurs ch. ont considéré bunne 分衛 comme une td., "diviser [bun 分] les aumônes et sauvegarder [ei 衛] la moralité", p. ex. Kichizô 吉藏 dans son cm. au Sukhâvatîvyûha Ttt. 1746 (119 b) : "[Les ressortissants des trois Véhicules] peuvent distribuer leur Corps et sauvegarder les Etres [qui sont les] Mobiles [du salut]", nôbunshingomotsuki 能分身護物機. Un autre exemple de cette interprétation n'est connu que par une citation ap. Ttt. 2127 I (275 b) : Le Vinaya des Mahâsanghika dit : "Kotsujiki, c.-à-d. distribuer des Dons (bunse 分施) aux Moines et aux Nonnes, les protéger (eigo 衛護) et leur faire pratiquer les Actes du Chemin." C'est pourquoi on rend [kotsujiki] par bunne 分衛.—**Petit Véhicule.** —*Âgama.*—*Saṁyuktâgama* T. 99 IX (57 b) : Le Bg. dit à Śâriputra : "Si la Notation visuelle des Moines est sans Attachement Passionné, sans pensée d'amour (ainen 愛念) à l'égard du Formel, lorsqu'ils méditent, se rendent au village, y mendient leur nourriture puis sortent du village, et s'ils font

le vœu de s'entraîner jour et nuit à réprimer leurs pensées, ces Moines [pratiquent] la Mendicité pure (jôjokotsujiki 淨除乞食) dans les quatre Attitudes. C'est pourquoi ce sûtra est appelé : Résidence de la Mendicité pure.—Ib. XXXIX (284 a-b) [Un jeune Moine méconnaît l'ordre des visites (sengoshidai 先後次第). Tantôt il retourne à une maison où il a déjà reçu une aumône, tantôt il omet de mendier à telle maison où il devrait le faire. Ses confrères le réprimandent, mais il se défend en disant que les Moines âgés font comme lui.] Le Bg. dit : "Il n'y a pas longtemps que ce jeune Moine a quitté sa famille ; il n'est pas encore accoutumé aux lois et aux préceptes. Il dépend de ceux qui sont plus âgés que lui ; il dépend [des aumônes] du village. Vêtu de son Froc et tenant son Bol, lorsqu'il entre dans le village pour mendier, il ne veille pas bien sur son corps ; il ne contrôle pas ses organes ; il ne réprime pas ses pensées ; il ne sait ni convertir les infidèles, ni rendre inaltérable la foi des fidèles. S'il reçoit des biens matériels, vêtements, nourriture, et boissons, siège et couche, médicaments, il se livre sans cesse à l'Attachement et à l'Attraction Passionnés. Il ne voit ni les péchés, ni la sortie du monde (shurri 出離). Il mange avec désir et convoitise, ne sachant [se borner à] sustenter son corps ; une telle nourriture le rapproche de la mort.—Ib. XLII (308 a-b) : Le B. réside dans la forêt de bambous Karaṇḍa près de Râjagṛha. De bonne heure le matin, il s'habille et entre dans la ville de Râjagṛha, tenant son Bol, pour mendier sa nourriture. Suivant l'ordre des visites, il arrive à la maison du brahmane Agnidatta, qui prépare des mets exquis dont il remplit son Bol. Le troisième jour Agnidatta, le voyant de nouveau s'approcher, fait cette réflexion : "Pourquoi ce Moine chauve vient-il à plusieurs reprises, attiré par les mets exquis ?" Le B., connaissant sa pensée, prononce ces vers : "Le Roi des Dieux fait pleuvoir jour après jour ; le paysan laboure son champ jour et nuit, il sème plusieurs fois et récolte plusieurs fois. De même que la femme porte plusieurs fois des enfants, et la vache des veaux, on peut donner plusieurs fois l'aumône aux mendiants. Du fait de ces aumônes répétées, on obtient toujours une bonne réputation ; et si l'on atteint le Chemin Saint, on ne reçoit plus à plusieurs reprises l'existence, on ne naît plus, on ne meurt plus à plusieurs reprises ; on n'éprouve plus à plusieurs reprises chagrin, douleur, tristesse ; le cadavre n'est ni brûlé par le feu à plusieurs reprises, ni dévoré par les vers." A l'ouïe de ces stances, Agnidatta devient croyant et remplit de nouveau le Bol du B. Mais le B. n'accepte pas, car cette aumône n'est due qu'aux stances qu'il vient de prononcer ; et il récite ces nouvelles stances : "On ne doit pas accepter une aumône donnée comme suite à un sermon. Méditer sur la Loi en elle-même (jihô 自法), prêcher la Loi sans recevoir de nourriture, c'est la vie pure ; que les brahmanes le sachent bien ! Il faut offrir des sacrifices excédant ce que l'on recouvre (yokuyô 餘供養) au grand Voyant pur, qui a épuisé tous les Ecoulements et éliminé toute Souillure. Il faut offrir des sacrifices de nourriture à l'excellent Terrain de Mérite ; pour ceux qui recherchent du Mérite, mon Terrain est excellent." Agnidatta demande où il doit mettre la nourriture qu'il vient de donner ; le B. répond : "Je ne vois personne qui la pourrait manger ; il n'y a qu'à la jeter dans de l'eau sans vers ou sur un terrain sans herbe." Agnidatta la jette dans de l'eau sans vers ; aussitôt une vapeur s'élève, et l'eau se met à bouillir comme si l'on y avait jeté une boule de fer incandescente. En conséquence de ce miracle, Agnidatta devient croyant et incline sa tête aux pieds du B. [Anecdote analogue Tt. 1509 XXII (225 a-b)].—*Ekottarâgama* T. 125 XLI (772 a-c) : Le B. réside dans un jardin de Bénarès. A l'heure fixée, il se rend en ville pour mendier sa nourriture. Mâra le malin se dit : "Maintenant je vais persuader aux habitants de la ville de lui refuser toute nourriture." Le B. entre dans la ville, mais nul ne lui adresse la parole, nul ne vient lui rendre hommage ni lui offrir des sacrifices ; il sort de la ville sans avoir rien reçu. Mâra lui demande : "Vous n'avez donc rien reçu ?" Le B. réplique : "En conséquence d'un acte de Mâra, je n'ai pas obtenu de nourriture. Mais vous ne tarderez pas à en être puni. Dans la Bonne Période il y avait un B. nommé Krośa, qui lui aussi dépendait de cette ville avec ses 400.000 [disciples]." Mâra pensa : "J'ai vainement cherché un moyen pour [dompter] ce Moine. Maintenant je vais engager la population de Bénarès à refuser toute aumône à ses Moines-mendiants." [Le B. dit aux Moines qui reviennent de la ville où ils n'ont rien reçu] : "Il y a quatre espèces de nourriture humaine (cf. *Jiki) : (1) ordinaire, (2) Plaisir des Impressions, (3) pensées [du Mental], (4) Notation ; et cinq espèces de nourriture surhumaine : (1) Extase, (2) Vœu, (3) Mémoire, (4) huit Libérations, (5) Joie [de la Loi]. Les Moines doivent rejeter la nourriture humaine et chercher des Moyens pour se procurer la nourriture surhumaine." Ayant entendu ces paroles, et s'étant subjugués eux-mêmes, les Moines se procurent la nourriture surhumaine. Mâra se dit : "Je n'ai pas trouvé de Moyen pour [dompter] ces Moines. Maintenant il me faut flatter en eux les six Organes ; j'engagerai la population [à donner tant d'aumônes] que les Moines cherchent leur profit et l'obtiennent de plus en plus, de sorte qu'ils s'attachent à ce profit, ne puissent s'en passer un moment, et recherchent les Moyens sensuels." Lorsque les Moines reviennent mendier, les habitants leur offrent en abondance vêtements, nourriture, siège et couche, médicaments ; tirant les soutanes (sk. sanghâtî), ils les accablent d'aumônes contre leur gré. Le B. prêche à ses

Auditeurs le sermon suivant: "Ces avantages [matériels] font tomber dans les mauvaises Destinations humaines, et empêchent d'atteindre le lieu de l'Inopéré. Ne produisez pas un Esprit d'Attachement et de Connotation; n'ayez point de penchant pour le profit; renoncez à ces pensées. Les Moines qui s'attachent au profit ne réalisent point le Corps d'Essence consistant en cinq [Mérites : Défenses, Concentration, Sapience, Libération, Connaissance acquise après la Libération]. C'est pourquoi ceux qui n'ont pas encore produit l'Esprit de profit doivent se garder de le produire, et ceux qui l'ont produit doivent se hâter de l'anéantir." Mâra se voile la face et disparaît. [Le Saṁyukta T. 99 XXXIX (288 a) (=Saṁ. Nik. 4. 2, 8, Piṇḍa) donne une anecdote analogue : Au bourg de brahmanes dit Sâlâya, le B. confond par des stances Mâra qui d'abord lui fait refuser toute nourriture, puis lui en fait donner ; allusion à cette anecdote Tt. 1509 IX (121 c, 15).]—Ekottara T. 125 XLVII (800 b-801 b) Le B. dit aux Moines : "Vous devez [comme moi] manger une seule fois par jour ; votre corps deviendra léger et agile, vos esprits vitaux deviendront forts et vigoureux ; vous pourrez pratiquer la Conduite brahmique." Bhadrapâli (p. Bhaddâli) dit au B. : "Je ne puis supporter [le régime] d'un seul repas ; mes esprits vitaux sont trop faibles." Le B. : "En arrivant à la maison du Donateur, mangez une partie et rapportez le reste chez vous." Bhadrapâli : "Je ne puis supporter ce régime non plus." Le B. : "Je vous permets de contrevenir au jeûne et de manger pendant toute la journée." Bhadrapâli : "Même ce régime m'est insupportable." Le B. ne répond plus. [Le Moine Udâyin vient mendier sa nourriture après le coucher du soleil chez un Maître-de-maison dont la femme est enceinte. Apercevant dans l'obscurité la figure sombre du Moine, la femme le prend pour un démon, s'effraie et se blesse la matrice ; l'embryon meurt. Par suite de cet accident, de mauvaises rumeurs se répandent en ville : "Les Moines tuent les enfants par des imprécations ; ils n'obéissent plus aux règles disciplinaires, ne savent plus quand il faut manger, viennent et s'en vont sans modération ; ils ne se distinguent en rien des Laïcs." Des Moines rigoristes portent plainte au B., qui convoque une assemblée et prêche :] "Si l'on ne mange qu'une seule fois par jour, le corps devient léger et agile et l'Esprit obtient la compréhension (kaige 開解), puis les Racines de Bien, puis la Concentration, puis la Connaissance correcte des Vérités...Contentez-vous d'un seul repas par jour ; prenez-le pendant la journée, et ne dépassez point l'heure fixée pour ce repas. Il vous faut faire aussi une tournée d'aumônes pour gagner votre vie. Gardez-vous d'éprouver ni joie à recevoir, ni tristesse à ne rien recevoir. En réfléchissant pendant le repas, vous serez sans Attraction ni Attachement. Vous ne tendrez qu'à sustenter votre corps, à faire disparaître les anciennes douleurs, à n'en pas créer de nouvelles, et à restaurer vos forces vitales. C'est là ce qui s'appelle Mendicité (kotsujiki).—Ne prenez qu'un seul repas, en une seule fois [sans interruption], étant assis. Se lever [pendant le repas] est contraire aux règles du repas ; et après le repas, il ne faut pas manger de nouveau. C'est ce qui s'appelle ichizanijiki 一坐而食.—Lorsqu'on reçoit la nourriture, il faut la manger [telle qu'on l'a reçue]. Comment pourrait-on l'arranger encore [selon ses désirs] ? Ceux qui reçoivent de la nourriture une seconde fois ne doivent pas se remettre à manger.—*Sûtra divers.*—T. 159 V (314 b): Les Bs. qui ont quitté leur famille obtiennent dix avantages supérieurs par suite de la pratique constante de la Mendicité : (1) Ils mendient leur nourriture pour entretenir leur propre vie ; ils viennent et s'en vont librement, indépendamment d'autrui. (2) Quand ils font leur tournée d'aumônes, ils commencent par prêcher la Loi et produisent ainsi un bon état d'Esprit ; ensuite ils se mettent à manger. (3) Ils ont une grande Compassion pour ceux qui ne donnent pas ; en prêchant la Loi, ils produisent un état d'Esprit de renoncement et un Mérite supérieur. (4) Par la pratique de la doctrine bouddhique, ils renforcent leur moralité ; leur Mérite devient complet, leur Sapience inépuisable. (5) Les sept et les neuf espèces d'Orgueil disparaissent spontanément ; être vénérés par les hommes, c'est leur Terrain de Mérite excellent. (6) Ils obtiennent la Protubérance-crânienne des Tg., et doivent recevoir les grands sacrifices offerts par le monde. (7) Ils maintiennent les trois Joyaux, et portent avantage aux Etres. (8) Quand ils cherchent de la nourriture, ils n'ont pas un état d'Esprit d'attente avide, ils ne louent pas tous les Donateurs et Donatrices. (9) Ils suivent l'Ordre-de-succession fixé sans faire de distinction entre les maisons riches et pauvres. (10) Les B. se réjouissent ; [la tournée d'aumônes] est le meilleur moyen d'obtenir l'Omniscience.—*Abhiniṣkramaṇasûtra* T. 190 XXXIX (83[illegible] b) : Les Moines demandent au B. ce qu'ils doivent dire quand ils mendient leur nourriture : "Donnez-nous de la nourriture..." ou bien simplement "Donnez de la nourriture..." Le B. répond : "Vous ne devez pas compter sur vos paroles...il vous faut penser à préserver votre existence...Ceux qui possèdent la Connaissance mendient leur nourriture sans parler, sans tendre la main [comme pour dire] "Donnez à manger !" Les Saints, silencieux, se tiennent debout de côté en méditant ; c'est eux qu'on appelle les véritables Moines faisant leur tournée d'aumônes. Ceux qui possèdent la Connaissance, en pratiquant la Mendicité, restent le regard fixé sur un point. Si [les Maîtres-de-maison] voient quelqu'un dans cette position, ils sauront que c'est un Moine faisant sa tournée d'aumônes.—T

783 (720 c) [*Sûtra sur les douze pratiques d'Ascèse*]. Les Moines-mendiants Ermites sont dégagés des deux Attachements ; leur apparence extérieure et leur Esprit sont purs ; ils pratiquent la Loi de l'Ascèse (*zuda), comportant douze obligations : (1) habiter un Ermitage ; (2) pratiquer constamment [exclusivement] la Mendicité (jôkotsujiki 常乞食, cf. Mvy. 1131 sk. piṇḍapâtika) ; (3) pratiquer la Mendicité dans l'Ordre-de-succession ; (4) ne recevoir qu'un seul repas par jour (sk. ekâsanika) ; (5) ne recevoir des aliments qu'une portion limitée [pour en donner une portion aux indigents et aux bêtes sauvages], etc.... [A propos de la Mendicité constante :] (a) Manger ayant reçu une invitation et (b) manger en Communauté produisent des Causes-Facteurs d'Ecoulement. (a) Si celui qui a reçu une invitation obtient de la nourriture, il pense : "C'est parce que je suis un homme méritoire et excellent que j'obtiens cette nourriture." S'il ne reçoit rien il est fâché contre ceux qui l'ont invité [et pense :] "Ils manquent de discrimination : ceux qui ne doivent pas inviter invitent, ceux qui doivent inviter n'invitent pas." Ou bien il se tourmente à force de s'humilier ; il souffre des reproches qu'il se fait à lui-même. Cette Attraction et cette déception peuvent obstruer le Chemin. (b) Celui qui mange en Communauté doit suivre la Loi de la Communauté, interrompre ses affaires pour recevoir des hôtes, soigner et administrer les affaires de la Communauté, avoir des devoirs, remplir des fonctions. L'Esprit est alors Distrait et cela empêche la Pratique du Chemin. C'est à cause de pareilles afflictions et Distractions qu'on doit accepter la loi de la Mendicité constante. —*Vinaya.—Mahîśâsaka* T. 1421 XXVII (178 a-c) Le Moine-mendiant doit se lever de bonne heure, descendre du lit, mettre ses chaussures de cuir... En sortant il doit attentivement fermer la porte après avoir déposé son Bol entre ses pieds. Il doit cacher la clef pour que personne ne puisse la voir... De sa main gauche il tient son Froc, de la droite son Bol ; sa tête est penchée, il regarde en avant. Il doit bien connaître l'aspect des rues, bien distinguer l'aspect des portes. Arrivé à la grande porte extérieure ou à la petite porte intérieure, il doit claquer des doigts, tousser, faire du bruit. Qu'il y ait quelqu'un à l'intérieur ou non, il doit faire connaître [son arrivée]. Entré, il doit réfléchir : "Où dois-je me mettre ?" Si quelqu'un dit : "Vénérable, venez, entrez," il entre attentivement. Si un homme lui donne à manger, il ne doit pas abaisser ses regards sur la nourriture en la recevant. Si c'est une femme, il ne doit pas lui parler, ni la regarder, ni percevoir sa beauté ou sa laideur. S'il a reçu assez dans une famille, c'est bien ; si ce n'est pas suffisant, il va dans d'autres maisons, jusqu'à ce qu'il ait assez. Alors il sort du village, s'éloigne des hommes, dépose son Bol, ôte sa Soutane, en enlève la poussière... Il balaie l'endroit où l'on mangera, arrange les sièges... lave les grands récipients (jôjôjikki 盛長食器). Si une portion est trop grande, on doit d'avance la diminuer pour atteindre le juste milieu... On laisse dehors les chaussures couvertes de poussière. A l'heure fixée, on donne un signal de cloche (kanchi 揵稚=sk. p. ghaṇṭî) ou bien on entonne un chant pour rassembler [les Moines]. Quand [les Moines] sont assis, on fait passer les grands récipients. S'ils sont trop grands, il faut diminuer [leur contenu] pour atteindre le juste milieu ; s'ils sont trop petits, il faut ajouter pour les remplir. Puis ils mangent des légumes et des médicaments. Si un Moine arrive en retard, on doit lui donner de l'eau : s'il l'accepte, on lui donne une nourriture abondante dans un récipient ; s'il n'accepte pas l'eau, [c'est qu']il a déjà mangé. Après le repas on doit mettre en lieu sûr les sièges, balayer le terrain, jeter les ordures, laver les grands récipients, les mettre à leur place, enlever les pots à eau. Puis les Moines se rendent chez leur Professeur... Si le Maître leur dit : "Venez avec moi [pratiquer la Mendicité]", [les Disciples] le suivront. S'ils ne peuvent pas entrer dans une maison, ils ne seront pas fâchés. S'ils entrent mais n'obtiennent pas de siège, ils ne seront pas fachés, et resteront debout derrière leur Maître. Si le Donateur leur donne de la nourriture, ils la recevront ; mais s'ils n'obtiennent rien, ils ne seront pas fâchés. Si le Maître a des restes de nourriture et les leur donne à manger, ils ne doivent pas être fâchés. S'ils prêchent la Loi chez un Laïc, ils ne discourront pas de façon confuse. Si le Maître prononce un mot rustique ou maladroit, ils l'en préviendront ; ils s'en retourneront avec lui dès qu'il s'en retournera. Tel est le premier Catéchisme (gakuhô 學法) de la Mendicité des Moines Ermites.—Ib. XXII (148 a) Les Moines-mendiants obtiennent du riz non glutineux (ou non décortiqué, kô 粳), toutes sortes de riz, de galettes, de grains grillés et de riz glutineux, d'orge grillée, de liqueurs amères, de conserves au sel, de sel, de viande, de poisson, de lait, de lait fermenté, de légumes, de racines, de racines de lotus, de canne à sucre, de fruits... Ils n'osent pas accepter et le disent au B., qui réplique : "Je vous permets d'accepter toutes ces victuailles, comme il vous plaira." —Le B. réside à Vaiśâli ; une famine règne et la Mendicité est difficile. Les Moines qui ont obtenu de la nourriture la mettent en réserve en divers endroits et la perdent. Ils pensent : "Si le Bg. nous permettait de manger ensemble et de passer la nuit dans le même endroit, un tel malheur n'arriverait pas." Ils demandent au B. de leur donner cette permission, [ce que le B. fait]. Puis ils préparent leur nourriture en plusieurs endroits, et la perdent. Ils pensent : "Si le Bg. nous permettait de préparer notre nourriture dans notre monastère, un tel malheur n'arriverait pas." [Le B. leur en donne permission.]

Puis ils engagent quelqu'un pour faire leur cuisine, lui donnent des gages, le nourrissent ; mais ce cuisinier est un voleur. Ils pensent : "Si le B. nous permettait de faire nous-mêmes notre cuisine, nous pourrions éviter cette perte." [Le B. leur en donne permission.] Les Moines faisant eux-mêmes leur cuisine cherchent quelqu'un qu'ils paient pour leur apporter les mets. Ils pensent : "Si le B. nous permettait de garder la nourriture nous-mêmes et de chercher quelqu'un [un moine] qui apporte les mets sans être payé pour ce service, nous pourrions éviter cette dépense." [Le B. le leur permet.] Les Moines obtiennent des fruits sans qu'on les leur apporte [en les cueillant eux-mêmes]. Ils avertissent le B. qui leur dit : "Je vous permets de prendre votre nourriture aux arbres comme il vous plaira." Les Moines obtiennent les fruits des étangs sans qu'on les leur apporte. Ils avertissent le B. qui leur dit : "Je vous permets d'aller dans l'eau des étangs et d'y cueillir [des fruits]." Les Moines, désirant manger des fruits, les nettoient sans employer un nettoyeur. Ils avertissent le B. qui leur dit : "Je vous permets de manger les fruits en enlevant vous-mêmes les noyaux."—*Dharmagupta* T. 1428 XXXII (789 a) : Si le Bg. prêche la Loi à trois hommes d'un groupe de cinq, deux mendient la nourriture, et ce qu'ils reçoivent suffit pour nourrir les six. Si le Bg. prêche la Loi à deux hommes d'un groupe de cinq, trois mendient la nourriture, et ce qu'ils reçoivent suffit pour nourrir les six.—Ib. XLIX (933 a) : De mauvais Moines-mendiants prennent inconsidérément la nourriture que les Maîtres-de-maison tiennent [dans leurs mains], avant même que ceux-ci la leur donnent. Voyant cela, les Maîtres-de-maison les prennent en haine et disent : "Les Moines, fils de Śâkya, ne savent pas se contenter ; ils prétendent connaître la Loi correcte, mais [cette habitude] est-elle la Loi correcte ? Ils se précipitent pour arracher d'avance la nourriture, comme s'ils étaient des personnages de haut rang." Les Moines avertissent le B. qui dit : "Les Moines ne doivent pas prendre la nourriture avant que les Maîtres-de-maison ne la leur donnent. Il y a des cas où l'on appelle le Moine [pour prendre la nourriture lui-même] : [p. ex. quand la personne qui veut donner] est une femme, un malade, une femme enceinte, une femme tenant un enfant dans ses bras, quelqu'un qui tient des objets des deux mains ; ou bien quand il pleut, ou que le sol est boueux. Dans ces cas, le Moine hésite et n'ose prendre la nourriture d'avance ; mais, je vous le dis : [dans ces cas-là] quand on appelle il faut aller"...Ces [mauvais] Moines vont mendier leur nourriture dans de grandes maisons (daike 大家)...Le B. dit : "En pratiquant la Mendicité, il ne faut pas préférer les grandes maisons. En mendiant dans l'Ordre-de-succession, il ne faut pas avoir de préférence." Ces [mauvais] Moines mendient en usant de force, obtiennent [la nourriture] en usant de contrainte, puis s'en vont...Le B. dit : "Ce n'est pas convenable. Lorsque les Moines savent qu'ils recevront quelque chose, ils doivent attendre. Lorsqu'ils sortent [d'une maison], ils doivent observer attentivement l'aspect de la première porte et jusqu'au tas de fumier [pour reconnaître ensuite le chemin à suivre].—*Sarvâstivâdin* T. 1435 XIII (93 c-94 c) [Un Maître-de-maison demande aux Moines-mendiants malades :] "Souffrez-vous ?" Ils répliquent : "Nous sommes malades et nous souffrons à cause de la Mendicité." Le Maître-de-maison : "Je vous invite, vous qui êtes malades, à venir manger chez moi." Les Moines : "Le B. n'a pas encore permis de prendre des repas à part (betsujiki 別食) pour cause de maladie." Les Moines, ne sachant que faire, avertissent le B. qui convoque la communauté et dit : "Dorénavant il sera permis aux Moines-mendiants malades de prendre des repas à part. Dorénavant cette Défense doit être observée. Les Moines-mendiants qui prennent des repas à part commettent un péché de Défaillance, à moins qu'ils ne soient malades. Les Moines sont appelés "malades" s'ils [souffrent de] chaleur, de froid ou de vent excessifs...S'ils sont malades et prennent des repas à part, ils ne sont pas [coupables d'un] Manquement." [Quand le temps est venu pour faire leurs vêtements, les Moines se lèvent de bonne heure, cherchent les ustensiles nécessaires pour les teindre, les teignent et les sèchent, de sorte qu'ils n'ont pas le loisir d'aller mendier leur nourriture en ville. Un Maître-de-maison les voit dans la détresse, et leur offre un repas chez lui. Ils avertissent le B. qui convoque la Communauté et dit :] "Dorénavant il sera permis aux Moines qui font leurs vêtements quand le temps de les faire est venu, de prendre des repas à part..." [A l'occasion de la détresse de quelques Moines n'ayant pas le temps d'aller mendier leur nourriture le matin au cours de leurs voyages par terre ou par navigation fluviale, le B. dit :] "Dorénavant il sera permis aux Moines voyageurs de prendre des repas à part...Si un Moine arrive un certain jour et mange [à part] le lendemain, il est de Défaillance ; s'il mange [à part] un certain jour et part en voyage le lendemain, il est de Défaillance. Mais si, étant de passage, il arrive et part le même jour, il n'y a pas Manquement à prendre un repas à part si l'arrivée a lieu soit après midi soit très peu avant midi [ce qui ne laisse pas au moine le temps de faire sa tournée régulière de Mendicité le matin de ce jour].—Le B. accompagné de 125 Moines réside à Râjagṛha. Les Moines vont pratiquer la Mendicité. Les Maîtres-de-maison ne peuvent donner de nourriture qu'à deux ou trois Moines; comme il en vient d'autres, ils ne peuvent plus rien donner, ferment leurs portes et disent : "Il y a trop de Moines ; qui peut [leur] donner [des aumônes] ?

Les Moines qui arrivent après les autres n'obtiennent rien et souffrent. [Un Maître-de-maison a pitié d'eux et les invite à manger chez lui. Les Moines avertissent le B. qui dit :] "Dorénavant il sera permis aux Moines de prendre des repas à part à cause de leur grand nombre, s'il y a au moins huit Moines, à savoir quatre Moines qui mendient d'habitude dans le bourg et quatre Moines de passage. Si des Moines au nombre de moins de huit prennent des repas à part, ils sont de Défaillance."—Ib. XLI (298 c) Entré dans la cour [de la maison], le Moine-mendiant s'arrête et claque des doigts. S'il n'obtient rien, il doit claquer de nouveau ; puis une troisième fois. S'il obtient quelque chose, il doit tenir son Bol des deux mains, s'incliner et recevoir la nourriture. S'il veut mendier encore dans d'autres maisons, il doit regarder le soleil pour savoir l'heure. S'il est encore tôt, il peut continuer à mendier. S'il est déjà midi, il faut cesser [la tournée d'aumônes].—Ib. XLI (300 a) Un Moine [de passage] vient comme hôte [de la Communauté] à Śrâvastî. Il entre dans une maison vide, où un serpent dort sur un lit. Le Moine s'assied sur le serpent, est mordu, et meurt en même temps que le serpent...[Le B. enseigne après cet accident la Loi des Moines de passage à la Communauté] : "Le Moine de passage doit poser les questions suivantes de bonne heure, à l'aube, aux Moines résidents, et ce n'est qu'après avoir posé ces questions qu'il peut aller pratiquer la Mendicité : "Y a-t-il dans le quartier [réservé à cette] Communauté (sôbô 僧坊) un repas préliminaire (zenjiki 前食) ou non ? Y a-t-il des repas à heure fixe (jijiki 時食) ou non ? [T. 1421 XXVII (179 a) Y a-t-il un repas dans ce quartier ou non ? Prépare-t-on la nourriture tôt ou tard dans ce village ?] Dans quels endroits se trouvent de mauvais chiens, de mauvais taureaux, des maisons d'adultes, de garçons, de filles, de veuves, de femmes légitimes ? Où sont les maisons où l'on étudie les Actes [rituels ou disciplinaires] de la Communauté (sôkommagakke 僧羯磨學家) ? Où sont les maisons où l'on renverse les Bols (fukuhatsukommake 覆鉢羯磨家) ? Où faut-il aller, où ne faut-il pas aller ?"—Ib. XLVI (330 c -331 a) Le B. réside à Śrâvastî. Il y a une Nonne-mendiante, Uranandâ, qui pendant plusieurs années avait eu des Disciples. Elle dit à ses Disciples : "Où j'entrerai, vous toutes entrerez aussi. Si j'obtiens quelque chose, vous l'obtiendrez aussi..." Elle entre dans une maison et s'en va, son Bol plein de nourriture. Une Disciple la suit, entre et s'en va, son Bol plein de nourriture. Une deuxième, une troisième entrent. Le Maître-de-maison ne peut plus donner, ferme sa porte et dit : "Qui peut donner de la nourriture à ces Nonnes néfastes ?" Une Nonne de peu de désirs, qui sait se contenter et pratique l'Ascèse, apprend ce fait, s'attriste et raconte tout au B. Celui-ci convoque la Communauté des Moines et des Nonnes...et dit : "Si une Nonne conserve des Disciples pendant plusieurs années, elle commet un péché de Défaillance et le degré de Défaillance dépend du nombre d'années [pendant lesquelles ses Disciples restent chez elle]. Elle n'est pas [coupable d'un] Manquement, si elle ne [retient] ses Disciples que pour un ou deux ans."—Ib. XLI (298 b) Le B. dit : "Il y a deux espèces de Mendicité [au profit du Moine-mendiant lui-même, non pas au profit de la Communauté] : (1) accepter des invitations ; (2) ne pas accepter d'invitations. (1) Ceux qui désirent recevoir l'aumône destinée à la Communauté (sômotsubun 僧物分), aumône donnée après invitation, doivent renoncer à la Loi de la Mendicité (kotsujikihô 乞食法) avant d'accepter cette aumône destinée à la Communauté. S'ils ne renoncent pas à la Loi de la Mendicité et acceptent l'aumône destinée à la Communauté [c.-à-d. cumulent l'aumône commune et l'aumône individuelle], ils commettent un Méfait. S'ils disent, après avoir reçu l'aumône destinée à la Communauté : "Nous sommes des piṇḍapâtika, [et avons droit à ce titre à une aumône individuelle]", ils mentent et sont de Défaillance. (2) Si ceux qui n'acceptent pas d'invitations [c.-à-d. les piṇḍapâtika] veulent en accepter [ce qui est contraire à la Loi de la Mendicité] ou bien recevoir l'aumône destinée à la Communauté, ils doivent d'abord renoncer à la Loi de la Mendicité...—Tt. 1440 II (512 c) Celui qui donne des aumônes obtient cinq Mérites : (1) beauté ; (2) conduite irréprochable ; (3) force ; (4) éloquence ; (5) longévité. Celui qui, un certain jour, mendie dans l'Ordre-de-succession, doit manger la nourriture qu'il reçoit dans la première maison [rencontrée] ; et si cette nourriture ne lui suffit pas, il doit tout de même s'arrêter [et ne pas en mendier ailleurs]. S'il ne reçoit de nourriture que dans la septième maison qu'il rencontre dans l'Ordre-de-succession, il doit la manger, mais s'il ne reçoit rien il doit tout de même s'arrêter [à la septième maison et ne pas aller plus loin]. En faisant la tournée des maisons dans l'Ordre-de-succession, il s'arrête lorsque la nourriture reçue lui paraît suffisante, sans se fixer une certaine quantité de nourriture ; et le lendemain il fait la tournée des maisons à partir de celles qu'il a visitées la veille. C'est ce qu'on appelle la Loi de la Mendicité dans l'Ordre-de-succession. Pourquoi observe-t-on cette Loi ? (1) Parce que pour ceux qui vivent en Profanes dans la famille il y a beaucoup de causes de Violence Mordante. (2) Parce qu'[en dehors de la Mendicité] la nourriture n'est pas pure et qu'il y a de nombreuses causes de mauvaise conduite, de malveillance et d'hostilité entre les Laïcs et la Communauté, les Laïcs fouettant les Moines. (3) [Pour éviter le péché qui consiste à] observer chez autrui [les manifestations d'une] gêne de l'Esprit, du Formel et du Mental. (4) Pour pratiquer la Tige de Saint qui consiste à avoir peu de

désirs (shôyoku 少欲, sk. alpecchatâ) et à savoir se contenter (chisoku 知足, sk. saṁtuṣṭi) [cf. K. Lav. VI, 145]. Si l'on accepte l'invitation d'un Donateur, on peut commettre les Fautes suivantes, qui dépendent des conditions de l'invitation : manger d'abord la nourriture grossière, pour faire venir ensuite des mets délicieux ; s'il y a peu, insister pour qu'on apporte beaucoup ; si les mets ne plaisent pas, commander de nouveaux plats ; lorsqu'on reçoit l'invitation, avoir de l'espoir. Tout cela est contraire à la Tige de Saint qui consiste à avoir peu de désirs. (5) Pour louer auprès du Donateur les quatre supports [de la Discipline : (a) porter des vêtements purs ; (b) toujours mendier sa nourriture (sk. piṇḍapâtika) ; (c) coucher au-dessous d'un arbre ; (d) employer l'urine comme médicament ; ces quatre supports sont souvent appelés les quatre Tiges de Saint]. En recevant une invitation, [au lieu de] se préoccuper toujours de la pensée : "Est-ce moi ou lui qui perd ?" le Mendiant doit être tranquille ; son esprit n'est pas lié, il ne fait pas attention au plus ou au moins. (6) Parce que les autres aliments sont épuisables, tandis que la nourriture mendiée est inépuisable.—T. 1448 IV (16 a) (=Divyâvadâna, p. 50) : Le Bg. dit à Mahâmaudgalyâyana : "Prenez un repas urgent (senkyûjiki 先急食, sk. atyayikapiṇḍapâta)."—"Pourquoi ?" Le Bg. répond : "Il y a cinq cas urgents où l'on doit manger avant les autres : [les cas] d'une personne qui arrive de loin (sk. âgantuka), d'une personne qui compte partir pour un pays lointain (sk. gamika), d'un malade (sk. glâna), d'un infirmier (sk. glânopasthâyika), d'une personne chargée de mission [urgente] (sk. upadhivârika). Ce dernier cas se présente maintenant, et c'est pourquoi je vous prie de manger avant les autres."—**Grand Véhicule.**—*Sûtra.—Pañcaśatikâ (?)-Prajñâpâramitâ* T. 234 I (740 c-741 b) [cf. T. 220 DLXXVI (974-979)] Le Bs. Mañjuśrî (Jushu 濡首) allait entrer dans la ville de Śrâvastî un matin pour pratiquer la Mendicité. Il mit en ordre son Froc, prit son Bol et son Sistre, et selon l'exemple du B. imparfaitement suivi, sa démarche était tranquille et belle... Le Bs. Nâgaśrî (Ryûshu 龍首) [qui apprenait les doctrines de la Perfection de Sapience auprès de son Maître Mañjuśrî] le vit entrer dans la ville, accompagné d'une foule immense, et lui demanda : "Que faites-vous ?" Mañjuśrî répond : "J'entre en cette ville pour mendier, plein de pensées de pitié. Grand sera l'avantage [produit par la] Sapience. Je ferai le Travail de la Mendicité pour sauver tous les dieux et les hommes du monde, et devenir le grand guide des Etres." Nâgaśrî demande à Mañjuśrî : "Quoi donc ! vous n'avez pas encore éliminé la Connotation de la Mendicité ?" Mañjuśrî répond : "J'ai éliminé cette Connotation du point de vue de l'existence ; du point de vue de la non-existence il n'y a ni Elimination, ni rien qui puisse être Eliminé. C'est là ce qui s'appelle la Mendicité pure des Bs." —Ib. (743 b) Mañjuśrî dit à Nâgaśrî : "Quand on pratique la Mendicité, il ne faut pas avoir la pensée de lever les pieds, de les poser, de s'arrêter, d'avancer, de reculer, d'incliner le corps ou de le redresser, ni d'un endroit, ni d'une promenade. Il ne faut pas avoir la Connotation d'une ville, d'un chemin, d'une ruelle, d'une maison, d'une porte, d'hommes ni de femmes, de jeunes gens, de gens faibles, ni du Formel, ni de la figure, ni de la production, ni de l'extinction.—Ib. II (744 c) Nâgaśrî dit à Mañjuśrî : "Allez mendier à l'Est." Mañjuśrî répond : "L'Est, l'Ouest, le Sud et le Nord, existent-ils d'une façon plus réelle que les chevaux sauvages créés par un magicien ?"... Nâgaśrî dit : "Je m'en irai [de Śrâvastî, où il aurait voulu mendier], faute d'un Bs. Garçon qui m'accompagne." Mañjuśrî répond : "Je ne viens ni ne m'en vais ; je n'ai ni compagnon, ni associé, car le Chemin n'a pas de compagnon..." Nâgaśrî dit : "C'est l'heure prescrite par la Discipline ; allons ensemble mendier en ville. Je pense à l'heure, afin d'aller à temps et non trop tard." Mañjuśrî répond : "Les Essences sont intemporelles ; on ne peut laisser passer [le moment opportun]. Ceux qui résident dans la pratique des Connotations ont les Connotations de temps et d'absence de temps. Comment les Bs., qui comprennent l'incompréhensibilité du Vide, pourraient-ils parler de temps ou d'absence de temps ? L'absence de temps opportun ou inopportun (jihiji 時非時) caractérise la Discipline et l'Essence de B., tandis que les autres Essences comportent un temps opportun ou inopportun. Ceux qui calculent et considèrent les divisions du temps ont la Connotation de laisser passer le moment opportun. Les Disciples du Bg. se rassasient toujours de la Sapience du Chemin... ils n'ont ni la Connotation de la nourriture, ni celle du Fait de l'Existence de la nourriture. Cette nourriture [sans Connotation] s'appelle nourriture sans mélange (muzôjiki 無雜食) ; ceux qui la mangent s'appellent Saints et Bons. En en mangeant toujours, ils augmentent la nourriture consistant en Essence d'Ambroisie, et par la force de cette nourriture peuvent vivre pendant une Période et plus. Ils n'ont plus de Notation de recherche de nourriture... Dans le seul désir de délivrer [les Etres] des souffrances des cinq Destinations, ils manifestent leur entrée dans un pays, district, ville ou village, afin d'y pratiquer la Mendicité ; mais ces Saints sont dégagés de toute nourriture ; ils ne mangent aucune nourriture. Ils sont toujours rassasiés de Concentrations de Sapience. Ceux qui continuent à manger la nourriture mêlée éprouvent le Fonctionnement et appartiennent à la Transmigration... Dès la première Production de l'Esprit [d'Eveil], les B. perdent la Connotation de la faim et de la soif..." Nâgaśrî dit : "Me voilà déjà rassasié de cette

nourriture supérieure, quoique je n'aie fait qu'entendre votre prédication sur cette nourriture de Loi. A plus forte raison ceux qui grandissent en mangeant cette nourriture sans mélange, doivent-ils cesser de manger toute nourriture [mêlée de] Réflexion et de Désir." Mañjuśrî : "Comment [ce dont] le Substantiel est Vide pourrait-il se rassasier de nourriture mêlée ?" Nâgaśrî : "Le Vide n'existe pas." Mañjuśrî : "Peut-on rassasier la création d'un magicien ?"—"Non."—"Peut-on donc rassasier une apparence manifestée (genzô 現像) ?"—"Non."—"L'océan est-il donc rassasié [de l'eau] des fleuves ?"—"Non."—"Ainsi les Essences ne sont pas saturées, comme le Vide, et pourtant vous avez dit que la Connotation de rassasiement (saturation) existe...Les Essences sont toujours sans Désir, du fait de la Concentration et de la Libération ; elles n'ont ni Formel ni apparence...Comment pourrait-il y avoir une Connotation de rassasiement ?" Nâgaśrî : "Par conséquent nul ne mange plus aucune nourriture ; et pourtant vous dites que le Vide est la Racine de la nourriture." Mañjuśrî : "En effet tous les Etres ne mangent pas, comme dans le cas de Bg. créant par Métamorphose d'innombrables hommes, qui nourrissent [d'autres] hommes, [également] créations magiques. Y a-t-il soit une nourriture que mangent ces hommes créés par Métamorphose, soit des mangeurs ?" Nâgaśrî : "L'état de Métamorphose n'a ni Connotation ni Notation, n'existe pas, n'a pas de nourriture. A plus forte raison, comment peut-on dire que des mangeurs [créés par Métamorphose] existent ?" Mañjuśrî : "Ainsi toutes les Essences, avec Vue ou sans Vue, sont comme une Métamorphose magique..." Nâgaśrî : "Voici maintenant le moment opportun pour nous en retourner ensemble au Jetavana. Ma faim et ma soif sont pour toujours éliminées." Mañjuśrî : "C'est comme si un homme créé par les Métamorphoses d'un magicien disait: J'ai faim, j'ai soif. Des chevaux sauvages [yaba 野馬, type d'une sorte d'illusion optique] affamés sont-ils plus réels que cet homme ? Et il en est de même de tout ; toutes les Essences sont pareilles à ces chevaux sauvages. Les fils de famille qui comprennent cela disent: Nous avons éliminé la faim et la soif. Ils mangeront cette nourriture semblable à celle des Essences, qui ne peut être ni éliminée ni détruite, et qui est sans faim ni soif ; c'est ainsi qu'est rassasiée la Racine de toutes les Essences. Les Profanes qui ne comprennent pas cette Racine disent: Nous avons faim et soif ; nous sommes rassasiés. Mais les Saints et les Bons, comprenant cette Racine des Essences, n'ont ni faim, ni soif, ni satiété..."—(747 a) Mañjuśrî dit à Śâriputra : "Je vous invite à manger la nourriture pure." Śâriputra : "En quel endroit me sera donnée cette nourriture ? Quelle espèce de nourriture allez-vous préparer (sesetsu 施設) ?" Mañjuśrî répond : "Quant à ce qui est mangé, il n'y a pas de nourriture et il n'y a pas d'acte de manger ou d'avaler. Quant à ce qui est avalé, il n'y a ni Formel, ni bruit, ni odeur, ni saveur, ni substance mucilagineuse ou fine. L'endroit de cette nourriture ne se trouve ni dans les trois Plans, ni en dehors des trois Plans. C'est l'endroit de la nourriture des B., ...nourriture qui est invisible à l'Œil charnel, extérieur et intérieur, à l'Œil divin, [et même] à l'Œil de la Sapience..."—Myôshin 妙心 demande à Mañjuśrî : "En mangeant quelle nourriture Subhûti, Śâriputra, etc., sont-ils entrés dans l'Aplanissement de Barrage ?" Mañjuśrî dit : "En mangeant la nourriture sans-Ecoulement, en pratiquant l'alimentation sans Attachement, non-vulgaire...Ils ne mangent plus aucune nourriture dans les trois Plans." A ce moment, Subhûti et Śâriputra s'éveillent de l'Aplanissement et vont pratiquer la Mendicité. Subhûti entre chez un Maître-de-maison dont la femme est Laïque. Elle lui demande : "Avez-vous encore la Connotation de la Mendicité ? Vous ne l'avez pas encore détruite ?" Subhûti : "Depuis l'origine j'ai détruit la Connotation de la Mendicité." La Laïque : "A l'origine, était-elle détruite ou pas encore détruite ?" Subhûti : "L'avenir est Vide comme le passé, tout comme le Vide originel (honkû 本空)." La Laïque : "Alors, tout étant Vide, comment peut-on parler de "détruit" et de "pas encore détruit" ? Tendez la main ; je vous donnerai une aumône." Subhûti tend la main. La Laïque : "Ceci est bien la main d'un Arhat qui [à la différence d'un Bs.] ne comprend pas ce [Vide] originel (hon 本) et Atteste le Barrage, n'est-ce pas ?" Subhûti : "La main d'un Arhat n'a pas de forme, n'est pas visible, ne peut être tendue ni retirée. Comme un magicien fait des Duperies, ainsi un homme [créé par] Métamorphose prononce ces paroles. Ou donc se trouverait la main de cet homme [créé par] Duperie ? Comment peut-on dire qu'il tend la main ? La main [créée par] Duperie est-elle visible ? Peut-on la tendre ?" Elle répond : "Non." Subhûti : "Ainsi le Bg. dit que toutes les Essences sont, comme une Duperie, originellement Vides." Elle demande : "Si tout est vide, pourquoi continuez-vous à chercher de la nourriture ?" Et à ce moment elle n'est pas encore disposée à donner une aumône à Subhûti [avant qu'il n'ait fait un miracle pour prouver le Vide]. Elle dit : "Tendez votre Bol." Soudain le Bol disparaît. Elle le cherche, mais il n'est nulle part et la main de la Laïque ne s'approche pas de Subhûti. Elle dit : "Ceci est un corps pur, sans Attachement, un Ermite (gengo 閑居, sk. p. araṇyavihârin) loué par le B." Après ces paroles, le Bol reparaît spontanément. Subhûti tend son Bol ; elle le remplit de nourriture et le rend à Subhûti, en disant : "Ceci est bien le Bol du plus éminent Ermite loué par le B. Śâkyamuni, n'est-ce pas ?" Subhûti : "Les Ermites dont parle le B. n'ont pas de Bol."

La Laïque : "Si les Ermites n'ont pas de Bol, quel moyen ont-ils de recevoir leur nourriture ? Les Ermites qui ont fait l'objet d'une Prophétie (iki 已記) ne doivent pas être des Arhat qui Attestent le Barrage. Après avoir mangé cette nourriture, ils comprennent que le mangeur est comme une Duperie, et ce qui est mangé comme une Métamorphose ; c'est comme un homme [créé par] Métamorphose qui fait manger des hommes [créés par] Duperie ; ou encore, c'est comme d'abreuver des assoiffés au moyen d'une illusion optique (litt. chevaux sauvages). Ceux qui comprennent cela pénètrent comme le Tg. la pratique de la Mendicité [dite] du Vide originel (hommu 本無) du passé, du présent et de l'avenir. Ceux qui ont la Connotation de donner ou de recevoir fabriquent les nombreuses divisions du Devenir, ont la Vue de la Dualité, Fonctionnent avec les Profanes dans les cinq Destinations...Selon la Loi des B., non seulement ceux qui reçoivent la nourriture, mais aussi ceux qui la donnent, doivent comprendre...que les Essences sont pures, n'existent pas du tout, qu'il n'y a ni don ni réception, ni Défense ni transgression, ni Patience ni querelle, ni énergie ni paresse, ni Concentration ni Distraction, ni Sapience ni stupidité...Les Disciples qui comprennent la pratique de la Mendicité de cette façon, n'ont pas la Connotation de la nourriture mêlée des trois Plans ; mais d'autre part, ils ne résident pas dans le Plaisir du Nirvâṇa."—*Ratnakûṭa* T. 310 CXIV (645 a) Si le Moine-mendiant reçoit de la nourriture, il ne doit pas concevoir d'Attachement ; s'il n'en reçoit pas, il ne doit pas avoir de Haine. S'il passe dix maisons sans avoir reçu de nourriture, il ne doit pas être triste...Il fait ce Vœu : "Les Etres qui me voient et me donnent de la nourriture, puissent-ils tous naître au ciel !" Après avoir reçu de la nourriture fine ou grossière, il doit regarder autour de lui et se demander : "Qui est pauvre dans ce village ?" Il doit partager la nourriture reçue avec ces pauvres...S'il ne voit pas de pauvre, il doit penser : "Je fais le Vœu de partager la nourriture que j'ai reçue avec tous ceux qui en désirent parmi les Etres que je n'ai pas vus : moi comme Donateur, eux comme bénéficiaires."—Après avoir reçu de la nourriture, le Moine Ermite l'apporte à son ermitage, se lave les pieds et les mains, puis, après avoir pris de l'herbe, s'accroupit les jambes croisées et mange, son Esprit n'ayant ni Amour, ni Orgueil, ni Haine, ni Souillure. S'il est sur le point de désirer de la nourriture, il fait cette réflexion : "Maintenant dans ce corps il y a 80.000 vers. Quand ces vers obtiendront cette nourriture, ils auront tous plaisir et repos. Maintenant je Capte ces vers par la nourriture ; ayant obtenu l'Eveil, je les Capterai par la Loi." Si la nourriture n'est pas suffisante, il doit penser : "Maintenant que mon corps est léger, je peux pratiquer la Patience, éviter l'urine et la selle mauvaises ou insuffisantes. Ayant obtenu un corps léger, j'obtiens un Esprit léger, peu de somnolence et l'absence des Connotations de Désir." Si le Moine-mendiant reçoit beaucoup, il doit produire la Connotation du contentement, prendre quelques morceaux de nourriture et les placer sur une pierre bien nettoyée, en pensant : "Puissent les oiseaux et les bêtes sauvages manger cela !"...Après le repas il nettoie son Bol, se rince la bouche et se lave les mains. Après avoir nettoyé son bol à l'eau, il le frotte pour le sécher.—Ib. (645 c) Les Moines mendiants pratiquant la Mendicité ne doivent pas produire la Connotation d'une saveur préférable aux autres saveurs. A l'égard de la nourriture excellente il s'exhorte à penser ainsi : "Je suis comme un hors-caste, qui doit purifier son corps et son esprit ; ce n'est pas à moi de purifier la nourriture et la boisson, car après avoir mangé d'excellente nourriture, tout devient excrément, souillure, puanteur. Je ne dois pas rechercher de nourriture excellente." Lorsqu'il entre dans une ville pour mendier, il ne doit pas penser : "[Je veux que] des hommes me donnent de la nourriture, non pas des femmes, [ou inversement] ; [je veux que] des garçons me donnent de la nourriture, non pas des filles [ou inversement]. Je dois recevoir de la nourriture fine et exquise, et non grossière ou vile. Qu'on me donne au moment opportun, et non inopportun. Je dois obtenir de la nourriture facilement et vite, non pas difficilement et avec délai. En entrant dans un village, je dois recevoir [des témoignages] de vénération...de la nourriture fraîche, et non conservée, d'une famille riche, et non pauvre. Tout le monde doit venir à ma rencontre..." Les Moines ne doivent pas produire les Connotations de nourriture fine ou grossière, car les Etres commettent souvent de mauvais Actes par l'Attachement aux saveurs délicieuses...Ceux qui savent se contenter doivent rejeter la nourriture fine et ne prendre que la nourriture grossière, abandonner l'Attachement de la langue aux saveurs. Après leur mort, ceux-la naîtront dans le ciel ou parmi les hommes...Même s'ils ne mangent pendant une semaine que des haricots, ils ne sont pas tristes ; en effet ils ne mangent que pour sustenter leur corps et pratiquer le Chemin. Le Moine qui reçoit quelques morceaux de nourriture dans son bol doit les manger en compagnie d'autres Moines de Conduite-brahmique. Lorsque le Moine-mendiant est malade, il ne peut pas mendier, n'ayant pas de messager ; il doit alors dompter son Esprit comme suit : "Je suis seul, sans camarades, seul j'ai quitté ma famille. La Loi est mon compagnon."...Ayant Inspecté son corps tel qu'il est en réalité, le Moine possédant la Sapience, étant seul et absorbé (isshin 一心), peut obtenir la première Extase. L'Extase constitue sa nourriture pendant un jour jusqu'à sept jours, son Esprit est heureux...L'explication

vulgaire est que les Dieux et les Dragons lui donnent de la nourriture, parce qu'il est dégagé de la Rétribution des Passions. Lorsqu'il pleut fort, lors d'une tempête, quand il y a beaucoup de poussière, le Moine ne peut pas mendier. Alors la Bonté constitue sa nourriture et son ornement. Si deux ou trois jours passent sans qu'il mange, il doit penser : "Il y a beaucoup d'Etres qui tombent parmi les Trépassés, et jusqu'à cent ans n'ont jamais de salive...Mon corps et mon Esprit sont faibles ; mais maintenant je supporte bien la faim et la soif, je pratique diligemment le Chemin Saint, je ne dois pas reculer." Le Moine-mendiant ne doit pas s'approcher familièrement des gens vivant en famille. Ayant demandé aux gens vivant en famille d'enlever les morceaux impurs de la nourriture, il doit prêcher la Loi, assis, jusqu'au moment où la nourriture est épurée ; alors, l'ayant reçue, il se lève et s'en va. Le Moine-mendiant ne doit pas être Hypocrite et faire montre de ses propres mérites, en disant par exemple en présence d'autrui : "Je ne mange que de la nourriture mauvaise et grossière ; mangeant avec tant d'autres [Moines], je ne mange pas à ma suffisance ; maintenant j'ai faim, j'ai soif ; mon corps est affaibli." Il doit faire preuve d'une Apathie universelle. Que la nourriture tombant dans son Bol soit grossière ou fine, abondante ou parcimonieuse, pure ou impure, il doit tout recevoir sans joie ni tristesse...S'il sort de la ville son Bol vide, il doit penser au Tg. qui renonça à la dignité de roi Tournant-la-Roue et lui aussi sortit d'une ville son Bol vide, [et se dire] : "A plus forte raison, moi, de faible Mérite, n'ayant pas planté de Racines de Bien, dois-je m'en retourner mon Bol vide...Si je n'ai rien reçu, c'est que j'ai moi-même un démon (mâra), ou bien suis employé par un démon, ou bien c'est qu'un démon étouffe [l'Esprit des] brahmanes et Maîtres-de-maison. Je dois m'appliquer à me délivrer des quatre démons [Passions, Masses, Mort, Dieux *Takejizai] et à éliminer toutes les Passions..." C'est ainsi que le Moine-mendiant doit maintenir les Tiges-de-Saint.—*Bodhisattvabuddhânusmṛtisamâdhi* T. 414 II (804 c) : [Un Maître-de-maison est sur le point de donner de la nourriture à Maitreya, mais celui-ci refuse] et dit : "Je ne peux pas encore recevoir cette offrande. D'abord vous devez planter la Cause-Facteur des Racines de Bien de l'Eveil." Le Maître-de-maison répond : "Si vous pouvez offrir en hommage mon don de nourriture à d'innombrables B., je produirai l'Esprit d'Eveil. Je suis Déterminé dans la Pratique véritable du G.V., car, du temps d'un B. précédent, j'ai planté les Racines de Bien." [Cette condition est agréée et la nourriture reçue par Maitreya.] Maitreya se rend soudain, en un clin d'œil, à la résidence de ces innombrables B., leur donne des offrandes, puis reparaît chez le Maître-de-maison. Ayant vu ce Signe de Supersavoir, le Maître-de-maison dit en se réjouissant : "Maintenant je dois de nouveau planter des Racines de Bien."...Il fait le grand Vœu et formule ce serment : "Si des Etres pratiquant la Conduite d'Eveil apprennent comment mon don de nourriture a constitué une Cause-Facteur de Racines de Bien, qu'ils obtiennent tous l'Eveil Sans-supérieur."—*Ratnameghasûtra* T. 658 V (231 b) [cf. T. 660 VIII (316 b-c) ; et *Gaṇḍavyûha* T. 293 XXXIII (815 a), manque dans l'original sk.] Dix Essences sont appelées kotsujiki 乞食 : (1) Porter avantage aux Etres [Donateurs] en leur procurant l'occasion d'obtenir de la Félicité ; (2) pratiquer la Mendicité dans l'Ordre-de-succession ; (3) ne pas éprouver de regret quand on reçoit tantôt de la bonne nourriture, tantôt de la mauvaise [T. 660 VIII (316 b) : n'avoir ni fatigue ni dégoût] ; (4) avoir peu de désirs, savoir se contenter ; (5) partager la nourriture obtenue avec autrui ; (6) ne pas produire [des pensées] d'augmentation, de diminution ou d'Attachement, à l'égard de la bonne ou de la mauvaise nourriture ; (7) garder la mesure en mangeant ; (8) viser au Bien [T. 660 ib. manifester les bonnes qualités] ; (9) perfectionner les Racines de Bien ; (10) être dégagé de la Prise et de l'Attachement...Le Moine pratiquant la Mendicité contrôle ses pensées, n'abandonne pas la perfection des [quatre] Attitudes, ne regarde pas avec mépris et précipitation. Sa démarche est calme et belle, ses Organes sont apaisés. Il ne regarde pas plus loin que huit pieds devant lui. Dans l'Ordre-de-succession, ne faisant aucune sélection entre maisons de kṣattriya, de brahmanes, de riches ou de nobles, il reçoit sa nourriture jusqu'à ce qu'il ait assez, puis s'arrête. Il évite [les maisons où se trouvent] de mauvais chiens ou des vaches qui viennent de mettre bas, ou des animaux tombés parmi les animaux à cause de leur transgression [passée] des Défenses. Il ne se rend ni chez les personnes qui peuvent le molester, ni aux endroits où l'on peut le tourner en dérision ou le prendre en aversion. En mendiant sa nourriture, dans l'Ordre-de-succession, il n'a ni Attachement ni Haine. Il ne conçoit ni aversion ni Amour à l'égard des Etres. A l'égard du bon et du mauvais, son Esprit est Egal et Correct...Rentré dans quartier de la Communauté, il ôte sa Soutane, dépose son Bol...offre un sacrifice à l'image du B. ou à un caitya ou à un stûpa, puis divise la nourriture qu'il à mendiée en quatre portions : Il donne la première portion à ses camarades de Conduite-brahmique ; la deuxième, aux pauvres mendiants ; la troisième, aux Trépassés ; et il prend pour lui la quatrième... [Il pense :] "Je ne rends mon corps ni maigre ni gras, car un corps maigre et affaibli empêche la Pratique du Chemin, tandis qu'une nourriture surabondante produit une Torpeur excessive. Pour pratiquer le Chemin, je garde la mesure, ne mangeant ni trop ni trop peu...Ayant éliminé la Vue du Soi,

je peux donner la chair de [mon] corps aux Etres."—*Śâstra.—Dâśabhûmivibhâṣâśâstra* Tt. 1521 XVI (111 c): A pratiquer la Mendicité jusqu'à la mort, on a dix avantages : (1) Pour vivre on dépend de soi-même et non d'autrui ; (2) [on peut se dire :] je ferai résider dans les trois Joyaux les Etres qui me donnent de la nourriture, et ne mangerai qu'après avoir fait cela ; (3) [on se dit encore] : Je ferai naître en eux l'Esprit de Compassion ; je les consolerai, je les ferai avancer, je les affermirai [dans la Perfection du] Don ; et je ne mangerai qu'après ; (4) on se conforme à la Pratique de la doctrine de B. ; (5) on est aisément nourri et rassasié (iyô 易養, sk. supoṣatâ ; iman 易滿, sk. subharatâ Mvy. 2376-2377) ; (6) on brise l'Orgueil ; (7) c'est une Racine de Bien pour produire la Protubérance-crânienne ; (8) on sert de modèle pour la Mendicité aux autres Etres qui pratiquent la bonne Loi ; (9) le Moine-mendiant n'a pas affaire aux hommes ou aux femmes, grands ou petits ; (10) en mendiant dans l'Ordre-de-succession, on produit l'Esprit d'Egalité à l'égard des Etres, et l'on produit ainsi la semence de la Connaissance de tous les Morphèmes. [Un texte apparenté, mais plus ancien, sur les dix articles (jûji 十事) de la Mendicité se trouve dans T. 323 (28 a)].—*Yogâcâryabhûmiśâstra* Tt. 1579 XXV (422 a) : Comment accomplit-on le Mérite de l'Ascèse ? Par la Mendicité constante (jôgokotsujiki 常期乞食) et la Mendicité dans l'Ordre-de-succession... On distingue deux sortes de Mendicité : (1) Mendicité exercée selon ce qu'on obtient [chez un seul Donateur] (zuitokukotsujiki 隨得乞食) ; (2) Mendicité exercée dans l'Ordre-de-succession. Le Moine-mendiant qui pratique la première sorte dépend [exclusivement] de la nourriture qu'il obtient [dans une seule famille de Donateurs], où il va et d'où il revient [tous les jours]. Le Moine qui mendie sa nourriture dans l'Ordre-de-succession entre dans les rues des villages et, en faisant la tournée des maisons, dépend de la nourriture qu'il obtient [dans plusieurs familles de Donateurs]. Il ne lève pas sa main très haut, il ne passe pas aux autres maisons [en pensant] : "Je désire obtenir d'excellente nourriture, j'espère en recevoir beaucoup." En distinguant les deux sortes de Mendicité mentionnées ci-dessus on compte 13 sortes d'Ascèse ; en ne les distinguant pas on n'en compte que 12 [comme Mvy. 1128-1139].—**Historique en Chine et au Japon.**—Dès l'époque des Six Dynasties l'institution de la Mendicité était tombée en désuétude en *Chine*, et l'écrivain Chin Yaku (Chen Yue) 珍約 [appellation Kyûbun (Hieou-wen) 休文], mort en 510, s'en plaint dans une petite dissertation reproduite Ttt. 2103 XXIV (273 b) : "Actuellement, dit-il, les communautés de moines n'acceptent d'invitation que pour une seule fois, alors que le B. et sa communauté acceptaient de façon constante les invitations des Donateurs, car ils ne préparaient point eux-mêmes leur nourriture dans le monastère, mais, le moment venu, s'en allaient, Bol en main, procurer de la Félicité aux Etres. Parmi les moines actuels, non seulement ceux qui observent le juste milieu sont peu nombreux, mais il y a des amateurs de bonne chère et de haute liesse qui, lorsqu'on les invite, n'acceptent qu'à la dernière extrémité et, obligés d'introduire de grossiers légumes dans leur bouche gourmande et grasse, tendent le cou et plissent le front pour bien montrer qu'ils n'y trouvent aucune saveur ; recevant le Don sans plaisir, ils ne peuvent procurer de Félicité au Donateur... Or ceux qui ont quitté la vie de famille doivent se sustenter par la Mendicité. La Discipline interdit clairement aux moines d'établir eux-mêmes des cuisines et d'entretenir des nettoyeurs [jônin 淨人, cf. sup. T. 1421 XXII (148 a) ; cette assertion de l'auteur ch. est formellement contredite par le Vinaya des Mahîśâsaka T. 1421 loc. cit., qui autorise les moines à faire eux-mêmes leur cuisine, par le Vinaya des Mûlasarvâstivâdin T. 1458 IV (545 b), qui donne des prescriptions détaillées pour la construction des cuisines (jôchû 淨厨) dans les monastères, etc.]. Maintenant, comme on a tout le nécessaire dans les monastères, on cesse de pratiquer la Mendicité, et l'on trouve humiliant pour les moines d'aller mendier aux portes avec un Bol ; nul n'observe plus une pratique que la communauté déclare honteuse... Aujourd'hui la communauté, [en se laissant inviter] une seule fois, se donne l'apparence d'observer [la Discipline]. Mais en réalité il n'y a pas de différence entre la pratique de la Mendicité et celle qui consiste à accepter des invitations de Donateurs [ces deux pratiques n'étant que deux applications de la règle qui prescrit aux moines de vivre des aumônes que leur préparent les fidèles] ; et si l'on n'observe plus ni l'une ni l'autre de ces pratiques, la Loi de la Mendicité périt pour toujours. Si cette Loi périt, la Communauté n'est plus la famille du B. ; et si le B. et sa famille sont séparés, les trois Joyaux s'écroulent."—Peut-être la pratique de la Mendicité fut-elle remise en honneur sous les Tô (T'ang), avec la fondation de la secte du Vinaya (Ritsu) ; d'autre part, elle fut observée dans la secte du Dhyâna (Zen) à l'époque des Sô (Song), ainsi qu'en témoignent plusieurs textes cités Zrzs. 486-487. Mais de nos jours, elle paraît avoir complètement disparu en Chine, comme du reste en Corée et dans l'Indochine annamite.—Au *Japon*, elle s'est conservée dans la secte Zen, où elle est désignée, comme en Chine sous les Sô (Song), par les termes jihatsu 持鉢 "tenir le Bol" ou takuhatsu 托鉢 "tendre le Bol". Peu après la Restauration de Meiji, en 1872, elle fut frappée d'interdit ; en 1881 l'interdiction fut levée, et les moines furent autorisés à reprendre leurs tournées d'aumônes, mais seulement le matin de 7 à 11 heures, par groupes de trois à dix, et à condition

que le chef du groupe détienne un permis officiel et que les mendiants se gardent de molester le public ou de gêner la circulation. Toutefois la Mendicité, ainsi réglementée, est loin d'être constante, même dans la secte Zen ; elle n'est pratiquée que par les novices à titre d'exercice disciplinaire, ou encore par des moines dans certaines circonstances exceptionnelles, lorsqu'il s'agit de faire une collecte soit pour les besoins du monastère, soit pour des œuvres de bienfaisance, etc. Les mendiants, presque toujours en groupes, se suivent en file derrière leur directeur, tenant un Bol dans la main gauche et une clochette dans la droite. Si un fidèle leur fait signe, l'un d'eux s'approche de la porte, reçoit le Don (qui est généralement de l'argent ou du riz cru) dans un sac (dit sac d'Ascèse, zudabukuro 頭陀袋) qui lui pend devant la poitrine, puis récite une stance à l'éloge de la Perfection du Don.—Cf. *Biku, *Zuda, etc.

BUPPATSU 佛髮, sk. buddhakeśa, p. b° kesa.—Les cheveux du B., une de ses principales Reliques. —Les cheveux du B. tels que les décrit la *liste des 32 Caractères du Grand Mâle* (cf. *Sô) ont une forme et une couleur déterminées : ils sont d'un bleu foncé (bleu-noir) et enroulés (bouclés) vers la droite comme des Conques ; ces caractéristiques s'appliquent du reste à tous les poils du B. La liste des 80 marques secondaires ajoute que la couleur des cheveux est pareille à celle de l'abeille [noire], et qu'ils sont beaux, souples, pas mêlés, pas rudes, et parfumés Mvy. 342-347 (variantes dans Lotus 605 sq.). Un sûtra td. au début du v[e] siècle, T. 643 I (649 a-b), précise même le nombre des cheveux du B. : 84.000, et rapporte qu'on en déroula deux fois les boucles pour les mesurer : à la naissance, elles mesuraient 12 ½ pieds, au mariage du Bs. 13 ½ pieds, et c'est cette dernière longueur qu'elles conservèrent jusqu'au moment où le Bs. les coupa en quittant son palais. Mais, ajoute ce texte, à celui qui entre en Concentration pour pratiquer l'Inspection du B., les cheveux du B. apparaissent avec des proportions et toutes sortes de caractéristiques merveilleuses. C'est ainsi que le B. les montre à son père Śuddhodana à Kapilavastu : ses boucles déroulées atteignent alors une longueur fabuleuse, elles s'étendent du Nyagrodhârâma jusqu'au palais royal dont elles font sept fois le tour ; elles ont la couleur du vaiḍûrya bleu foncé, et dans les rayons qui en émanent apparaissent d'innombrables B. de Métamorphose ; puis lorsque l'Inspection est terminée, elles s'enroulent de nouveau vers la droite et reprennent leur aspect normal de coquillages (reimon 蠡文).—Ce sont ces *boucles en forme de Conques* [rahotsu 螺髮, p. ex. T. 187 III (557 a)], plus ou moins stylisées, que reproduit en général l'imagerie du B. Un sûtra iconographique td. en 692 A.D., T. 694 II (793 b), recommande en effet de représenter le B. d'après ses Caractères et ses marques secondaires, mais rapporte ib. I (790 b) comment les artistes chargés par le roi Udayana de sculpter la statue du B. (cf. *Butsuzô) se récrièrent sur la difficulté de leur tâche et déclarèrent qu'entre tous ces Caractères et ces marques, ils ne pouvaient s'engager à reproduire que le chignon en forme de Conque et la touffe entre les sourcils.—Toutefois dans l'art du Gandhâra on trouve les *cheveux ondulés* à la grecque (cf. Foucher, Art Gréco-Bouddhique, II, 696-703).—D'autre part, l'école és. attribue à son B. Vairocana une *chevelure en forme de tiare* (sk. jaṭâ-mukuṭa). Le Mahavairocanasûtra T. 848 I (6 c) enseigne en effet que Vairocana porte une tiare en forme de chignon (ou un chignon et une tiare), ou encore ib. (5 a) qu'il a pour tiare un chignon. D'après l'interprétation du cm. ch. de Śubhakarasiṁha Ttt. 1796 IV (622 b), il s'agit bien d'une torsade de cheveux en forme de tiare, mais selon le cm. tib. de Buddhaguhya (cit. Mnkk. 136) il s'agit d'une tiare recouvrant le chignon ; et dans l'iconographie jap. on rencontre l'un et l'autre de ces deux procédés Mnkk. 134-136. Les deux cm. s'accordent du reste pour expliquer que cette coiffure exceptionnelle est due au fait que le B. Vairocana réside parmi les Dieux Śuddhavâsa (ou d'après Buddhaguhya parmi les Dieux Akaniṣṭha, ce qui revient au même puisque Śuddhavâsa est un nom collectif désignant les cieux les plus élevés du Plan du Formel, dont les Akaniṣṭha occupent le dernier). Il porte donc la coiffure (et le costume) d'un Dieu, à la différence des quatre autres B. qui l'entourent (cf. Cinq Buddha, s.v. *Butsu) et qui sont figurés sous l'aspect normal de B. humains et terrestres, avec des cheveux en forme de Conques ; en effet ces quatre B. représentent respectivement la Production d'Esprit, les Pratiques, l'Eveil et le Nirvâṇa, que Vairocana accomplit sur terre, comme fils d'un roi de Kapila, avant de monter au ciel Śuddhavâsa (cf. Mnkk., loc. cit., et Ajigoten, s.v. *A). —On sait que dans l'iconographie cette chevelure bouclée "en Conques" est propre aux B., alors que les moines (disciples, etc.) ont en principe la tête rasée. Les prescriptions de la Discipline relatives à la *Tonsure* (sk. muṇḍanâ) des moines seront examinées s.v. *Teihatsu 剃髮 ; il semble que de façon générale la Discipline interdise simplement aux moines de porter des cheveux longs de plus de deux pouces. Quant au B. Śâkyamuni, la légende traditionnelle rapporte que lorsqu'il quitta son palais, après s'être défait de ses parures, il se coupa de son épée la mèche ou le chignon (sk. cûḍâ) qu'à la façon brahmanique il portait sur le sommet de la tête ; puis un coiffeur miraculeusement apparu coupa (ou rasa) le reste de sa chevelure. La mèche, lancée en l'air par le Bs., y fut recueillie par Indra qui l'emporta au Ciel des Dieux Trente-trois, lesquels la vénérèrent et instituèrent une fête en son honneur (fête

dite cûḍâmaha, et représentée dans un bas-relief de Barhut ; cf. Huber, BEFEO XIV, I, 14-17) ; le reste des cheveux, ajoutent divers textes, fut également recueilli par Indra dans un vêtement divin et emporté au ciel pour y être vénéré. Les détails de cet épisode varient selon les textes. Le coiffeur est tantôt un personnage humain apparu sous un jasmin (sk. sumanâ) T. 1421 XV (102 b), tantôt la métamorphose d'une guirlande de fleurs nommée Sumanâ et provenant de chez les Dieux Śuddhavâsa T. 190 XVIII (737 c) ; et la scène est localisée en divers lieux. Un stûpa élevé par Aśoka à Râma près de Kapilavastu commémorait cet épisode Ttt. 2087 VI (td. Watters II, 23).—La tradition palie prétend qu'après cette première tonsure le B. n'eut plus jamais besoin de se couper les cheveux, qui restèrent toujours longs de deux pouces et bouclés vers la droite (Nidânakathâ, cf. Dutoit, Leben des Buddha, 26). De même on lit dans la Sarvâstivâdavinayavibhâṣâ, td. en ch. aux IVe-Ve siècles, que le B. n'a jamais besoin de se raser la tête, car celle-ci présente toujours l'aspect d'une tête rasée depuis une semaine Tt. 1440 VIII (553 b).—Toutefois cette tradition est loin d'être admise par toutes les écoles, et l'école Sarvâstivâdin elle-même la démentit dans un autre ouvrage. En effet le Vinayamâtṛkâsûtra T. 1473 III (816 c), qui ressortit à cette école, rapporte à propos de l'institution de la tonsure répétée des moines (cf. *Teihatsu) l'*anecdote du coiffeur Upâli* qui, à Râjagṛha, coupa les cheveux déjà longs du B. et entra ainsi dans la quatrième Extase. Ce coiffeur, encore jeune, était accompagné de ses parents qui durant l'opération demandèrent à trois reprises au B. si leur fils s'acquittait convenablement de sa tâche : "Oui", répondit d'abord le B., "mais il se tient trop penché"; puis : "Il lève trop la tête" ; puis : "Il respire trop fort". Upâli ne manqua pas de tenir compte de chacune de ces observations, de sorte qu'à force de rectifier son attitude et de régler sa respiration il finit par entrer dans la quatrième Extase, et qu'Ânanda dut lui prendre le rasoir des mains. Cette histoire se retrouve dans le Vinaya des Dharmagupta T. 1428 LII (957 a) et dans l'Abhiniṣkramaṇasûtra T. 190 LIII. [Plus tard Upâli entra en religion avec les seigneurs Śâkya dont il était le coiffeur, et qui durent le vénérer comme leur ancien : Vinayamâtṛkâsûtra T 1463 V, Sûtrâlaṁkâra Tt. 201 VII (td. Huber 222-230), V° des Mahîśâsaka T. 1421 IV (17 a), Abhiniṣkr° T. 190 LIII, etc. ; il devint le meilleur des disciples du B. pour l'observance de la Discipline, qu'il récita lors du premier Concile.]—D'autre part le Vinaya des Mahîśâsaka T. 1421 [cité Ttt. 1804 III c (146 c, 3)] déclare formellement que le B. se coupait les cheveux deux fois par mois, tandis que d'après le Vinaya des Mahâsânghika T. 1425 XVIII (373 c) et XXIX (463 b), il ne se les coupait que tous les quatre mois. On retrouve jusque dans les Âgama des allusions à ces *tonsures répétées* ; le Saṁyukta rapporte à deux reprises que le B., s'étant fraîchement fait couper les cheveux, et accroupi vers la fin de la nuit pour méditer, s'était couvert la tête de son vêtement ; il fut chaque fois surpris dans cette attitude par un brahmane qui dans un cas T. 99 XXII (155) [=T. 100 IX (436)=Saṁ. Nik. 2, 2, 8 Kakudha] lui demanda s'il était triste ou joyeux, et dans l'autre, à Kosala T. 99 XLIV (320) [=T. 100 V (408-409)=Saṁ. Nik. 7, 1, 9 Sundarika], remarqua que certains brahmanes, eux aussi, se faisaient raser la tête.—Il semble même que la coupe des cheveux du B. ait été l'occasion d'une fête non seulement chez les Dieux (comme on l'a vu ci-dessus), mais aussi chez les hommes [cf. Mvy. 5674-5675 énumérant parmi les grandes fêtes périodiques la fête de la torsade, sk. jaṭâmaha (en ch. et en tib. fête de la coupe des cheveux) et la fête du chignon, sk. cûḍâmaha, cf. sup.]. Le Vinaya des Mahâsânghika T. 1425 XXIX (463 b) [cf. aussi XVIII (373 c)] rapporte que lors de la coupe des cheveux du B., qui avait lieu tous les quatre mois, les gens du monde, rois, ministres, kṣattriya, brahmanes, chefs de villes, etc., se réunissaient en foule pour entourer le B. et lui offraient des gâteaux ; c'est à cette occasion que le B. accomplit le miracle de la multiplication des gâteaux. Cette légende est sans doute la transposition littéraire dans la biographie du B. d'un usage réel ; la coupe des cheveux était dans les monastères une cérémonie élaborée que la Discipline décrit en détail (cf. *Teihatsu).—Le *culte des cheveux du Buddha* (auquel s'associe en général celui de ses rognures d'ongles) paraît remonter fort haut ; c'est à ce culte qu'est rapportée l'*origine des premiers stûpa*, fabriqués du vivant même du B. Le Vinaya des Dharmagupta T. 1428 LII (957 a-b) rattache la fabrication des premiers stûpa à l'épisode d'Upâli le coiffeur, rapporté ci-dessus : lorsqu'étant entré en Extase Upâli dut remettre son rasoir à Ânanda, celui-ci voulut recueillir les cheveux coupés dans un récipient déjà usé ; mais le B. lui recommanda de les recueillir dans un récipient ou dans un vêtement neufs (les noms des étoffes convenables sont spécifiés). Sur ces entrefaites un prince royal, le général Gopalî, qui allait partir en guerre en Occident, demanda au B. quelques-uns de ces cheveux, que le B. lui donna en lui enjoignant de les conserver dans un stûpa d'or, d'argent ou de Joyaux, ou bien encore de les envelopper dans des étoffes (spécifiées). Le B. l'autorisa en outre à les faire transporter à dos d'éléphant ou de cheval, ou en char, ou par des porteurs sur leur tête ou sur leurs épaules. Le prince les emporta donc à la guerre, où il fut victorieux, et à son retour fit élever dans son royaume un "stûpa des cheveux". Les Moines-mendiants, puis les Laïcs, demandèrent alors au B. la permission de suivre l'exemple de ce prince ; le B. leur remit des cheveux à emporter et leur donna les mêmes instruc-

tions qu'au prince, mais en y ajoutant des prescriptions détaillées sur les "stûpa des cheveux", les diverses formes qu'ils peuvent affecter, les matières dont ils peuvent être faits, les endroits où il faut les placer, et toutes les pratiques qui s'y rattachent (cf. *Tô 塔).—Dans le Vinayamâtṛkâsûtra des Sarvâstivâdin T. 1463 III (816 c), le même épisode est conté un peu différemment : le prince qui reçut les cheveux, ici appelé Gopa (var. Gopâla), les emporta tout d'abord dans un vase fait des sept Joyaux, et c'est en route qu'apprenant la venue de bandits étrangers il fit ériger un grand stûpa pour y vénérer les cheveux. —Toutefois dans le Vinaya même des Sarvâstivâdin T. 1435 XLVIII (351 c), l'érection des premiers stûpa est rapporté à un don de cheveux et de rognures d'ongles fait à Anâthapiṇḍika, tandis que dans le Vinaya des Mahâsânghika T. 1425 XXIX (461 b-c), dans le Mahâvastu (III, p. 305 sq.) qui en est une anthologie, et enfin dans l'Abhiniṣkramaṇasûtra T. 190 XXII, elle est rapportée à un même don fait aux marchands Trapuṣa et Bhallika peu après l'obtention de l'Eveil. Ces deux marchands, qui furent les premiers Laïcs convertis, élévèrent dans leur pays un "stûpa des cheveux" et un "stûpa des ongles", que le Mahâvastu situe au Gandhâra, mais que Genjô (Hiuan-tsang) [Watters, Travels, I, 111 sq.] localise en Bactriane, tandis que des traditions plus tardives les placent à Ceylan ou en Birmanie (cf. BEFEO XXIV, 40-41 et 42 n. 1).—Le culte des cheveux du B. était très répandu dans toute l'Inde et l'Asie Centrale. Le Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 IX (126 c) mentionne un stûpa érigé au Cachemire par le Voyant Revata sur des cheveux que le B. lui avait donnés après l'avoir soumis, et Genjô (Hiuan-tsang) mentionne plus de vingt stûpa "des cheveux et des ongles" Tt. 2087 (875 a, 879 a, 890 b, 891 a, 892 b, 895 c, 896 a-b, 898 a, 898 a-c, 910 b, 924 a, etc.).—*En Chine*, un des stûpa les plus anciens était celui (à trois étages) qu'avait fait élever l'empereur Kembun (Kien-wen) 簡文帝 des Shin (Tsin orientaux) [371-372 A.D.] au Chôkanji (Tch'ang kan sseu, "Monastère du Long Pilier") 長干寺 de Nankin. Quelques annés plus tard, rapporte Ttt. 1059 XIII (409 b), vers 375 A.D. [ou vers 396 d'après Ttt. 2106 I (405 b)], le moine Etatsu (Houei-ta) 慧達 fit exécuter une fouille sous ce stûpa : à environ 10 pieds de profondeur, on trouva trois "stèles" de pierre, dont la centrale contenait trois boîtes les unes dans les autres, l'une de fer, la deuxième d'argent et la troisième d'or ; dans cette dernière on découvrit trois Reliques (*Shari, os du B.), avec un ongle et un cheveu ; le cheveu, enroulé en forme de Conque et lumineux, était long de plusieurs pieds. C'était là, dit-on, un des 84.000 stûpa d'Aśoka. En 535-545, ajoute Ttt. 2106 loc. cit., on restaura le stûpa, et les reliques furent solennellement exposées en présence de l'Empereur Butei (Wou-ti) des Ryô (Leang) 梁武帝 ; mais peu après le stûpa tomba en ruines et les reliques furent transférées sous un autre stûpa de Nankin.—C'est également l'Empereur Butei (Wou-ti) qui, en 539, fit chercher au Funan (Fou-nan) 扶南 [bas Cambodge actuel] un cheveu du B. long de 12 pieds (cf. BEFEO III, 671).—Enfin Dôsen (Tao-siuan) 道宣 [596-667] eut vers la fin de sa vie des révélations surnaturelles dont l'une avait trait aux cheveux du B. ; au cours de cette révélation, qui est longuement rapportée dans Ttt. 2122 X (362 b-c), Dôsen (Tao-siuan) apprit comment, après l'Eveil, le B. se fit couper par Brahmâ les cheveux et la moustache avec un rasoir que lui avaient offert des Dragons lors de sa sortie du palais ; les poils coupés se transformèrent en deux stûpa gigantesques. Puis le B. multiplia miraculeusement le rasoir ; il créa 84.000 rasoirs pour être distribués dans tout l'univers, et l'un de ces rasoirs fut déposé par Mañjuśrî dans une grotte du Shôryôzan (Ts'ing-leang chan) 清涼山 en Chine.

BUPPATSUIN 佛鉢印, sk. buddhapâtramudrâ (?), Sceau du Bol de B. Un des Sceaux du B. Śâkyamuni T. 848 IV : les deux mains reposent près du nombril, l'exécutant du Sceau étant assis dans l'attitude de l'Application ; la Formule correspondante est : Namaḥ samantabuddhânâṁ bhaḥ. Cm. Ttt. 1796 XIII : La main gauche tient deux pans du vêtement, et sur elle repose la droite ; les deux mains sont superposées sur le nombril, comme pour la pratique de l'Extase, les paumes tournées vers le haut et légèrement incurvées comme pour tenir un Bol. En accomplissant ce Sceau, on s'identifie au Tg....et l'on fait en sorte que tous les Etres qui ne sont pas des Réceptacles [c.-à-d. qui n'ont pas le "calibre" suffisant pour recevoir la Bonne Loi] deviennent des Réceptacles de la Loi [hôki 法器, épithète du Bol à aumônes ; cf. *Hachi 鉢].



Fig. 66. Buppatsuin. (*Buddhapâtramudrâ?*)

BUSSHI 佛子, sk. buddhaputra, p. b°putta. [En sk. p. on a souvent jinaputra (°putta) "fils du Victorieux", que Mvy. 629 rend en ch. par Busshi ; "le Victorieux" est une des épithètes les plus fréquentes du B., cf. *Butsu.]—Fils de Buddha : terme désignant soit les Moines, soit plus généralement les fidèles du B., ou même tous les Etres, car le B. est pour tous comme un père.—On trouvera s.v. *Busshin et *Bon les textes des Âgama où le B. enseigne que les Moines peuvent se dire fils du B., nés de sa bouche, métamorphosés de sa Loi, héritiers de sa Loi, etc. Ce thème est repris dans un passage célèbre du *Saddharmapuṇḍarîkasûtra* T. 262 II (10 c = Lotus 39) à propos de Śâriputra qui, ayant ouï la prédication du B., fait la déclaration suivante :

"Maintenant j'ai conscience d'être un vrai fils du B., né de sa bouche, né par transformation de la Loi, ayant obtenu la part de la Loi du B." Kichizô (Ki-tsang), dans son cm. Ttt. 1721 v (513 c), explique que par "vrais fils du B." il faut entendre les saints communs aux deux V., à savoir les saints des quatre Fruits du P.V. avec les Bs., par opposition aux saints du P.V. seul (quatre Fruits et B.-pour-soi). Les vrais fils du B. sont ceux qui ont l'intuition du V. unique et perpétuent la lignée de B. Cette interprétation, ajoute Kichizô (Ki-tsang), est conforme à celle du Śrîmâlâdevîsûtra qui a un chapitre spécial sur les "vrais fils" [T. 353 (222 c)]. Quant à l'expression "né de la bouche du B.", elle signifie, continue Kichizô (Ki-tsang), né de son enseignement, ayant ouï ses explications ; enfin "obtenir la part de la Loi" s'applique aux saints du G.V. qui, du bouddhisme, prennent vraiment la Loi, alors que ceux du P.V. ne prennent que la "part de richesse".—Dans un passage ultérieur du Saddharmap°sûtra (ib. 13 c=Lotus 50), le B. se compare à un Maître-de-maison qui sauve ses fils d'une maison enflammée, et dit : "Tous les Etres sont mes fils ; ils sont Egaux dans le G.V. ; il ne faut pas qu'il y ait des Etres sauvés seuls..." Et dans les stances qui suivent (ib. 14 c) : "Je suis le père du monde, et tous les Etres sont mes fils...Les trois Plans m'appartiennent, et les Etres qui s'y trouvent sont tous mes fils." Ces passages sont glosés comme suit par Kichizô (Ki-tsang), loc. cit. vi (539 b) : Le B. et tous les Etres ont la même origine, car la Nature Radicale des Etres est pure comme l'est celle du B. ; d'autre part, le B. témoigne aux Etres la Bonté qu'un père témoigne à ses enfants.—Un autre cm. du Sad°p°sûtra Ttt. 1718 ix b (134 b-c), glosant le dernier passage précité, distingue *trois sortes de fils de B.* : (1) tous les Etres, qui sont fils de B. en tant qu'ils possèdent tous la Nature de B. en ses trois états [sur lesquels cf. *Busshô, école Tendai] ; (2) ceux qui sont fils de B. par suite de Facteurs antérieurs, comme les seize princes qui à l'ouïe du Sad° p° s° doivent obtenir la Nature de B. comme cause de compréhension [cf. ib.] ; (3) ceux qui sont fils de B. parce qu'ils possèdent la Nature de B. comme cause de compréhension [cf. ib.] : ce sont les auditeurs du Sad°p°sûtra qui ont acquis l'assurance de devenir B.—Une autre classification des fils de B. en trois catégories est donnée dans le grand cm. de Chôkan (Tch'eng-kouan) 澄觀 à l'Avataṁsakasûtra Kse. v. (439 a) : Tous les Etres, dit-il, sont bien fils de B. ; mais (1) les Profanes sont comme des fils illégitimes (geshi 外子, nés d'une femme non reconnue), qui ne peuvent perpétuer la famille de B. ; (2) les Auditeurs et les B.-pour-soi sont comme les fils d'une concubine (shoshi 庶子), car ils ne sont pas nés de la Loi du B. ; (3) seuls les Bs. sont ses vrais fils (shinshi 眞子), car ils sont nés de la joie de la Loi.—Une classification analogue se trouve dans le Kâśyapaparivarta T. 310 cxii (éd. Staël-Holstein p. 116-119) et dans un ouvrage de la secte Tendai Ttt. 1912 i e (177 b) ; les Auditeurs y sont comparés aux fils d'une reine et d'un homme du vulgaire, qui ne sont pas princes royaux, et les Bs. aux fils d'un roi et d'une femme du vulgaire, qui, eux, sont princes royaux ; en effet les Auditeurs résultent de l'union de la vraie Nature (la reine) [c.-à-d. qu'ils naissent du Plan d'Essence] avec les V. inférieurs (hommes du vulgaire), tandis que les Bs. représentent l'union de la Loi sans-supérieure (le roi) avec les Etres (femmes du vulgaire).—L'épithète de "*princes royaux de la Loi*", litt. "fils du roi de la Loi", hôôji 法王子 (sk. dharmarâjaputra), est donnée comme une épithète des Auditeurs dans Mvy. 1090 ; mais en général c'est aux Bs. qu'est appliquée cette expression, et plus particulièrement à Mañjuśrî "le prince" (Mañjuśrî-Kumârabhûta, cf. Lotus 158 sq.), qui dans maint sûtra du G.V. est le premier assistant du B. et préside l'assemblée des Bs. Dans Ttt. 1775 i (331 b), Kumârajîva dit que si Mañjuśrî est appelé "fils du roi de la Loi", c'est qu'il est B. en Expectative-de-succession. Dans le Śûrângamasûtra T. 945 vi (130 a, etc), cette épithète est régulièrement appliquée à des Bs., et le Ratnameghasûtra T. 660 x (325 b) [=T. 658 vii (238 a)] énumère les dix caractéristiques qui font des Bs. des fils du roi de la Loi : ils ont les Caractères principaux et secondaires des Grands Mâles, sont sans infirmité, sont identiques aux Tg. pour les Pratiques, pour les Membres du Chemin saint, pour la compréhension ; ils sont exempts des Douleurs Mondaines, ils étudient les pratiques des Saints, observent la Conduite-brahmique, et résident dans la ville de l'Omniscience.—De façon plus stricte, l'épithète de "fils du roi de la Loi" est réservée aux Bs. Sans-Régression, c.-à-d. à ceux qui occupent les trois dernières des dix Résidences de l'Avataṁsakasûtra : Résidence des princes (sk. Kumâra[bhûta]), Résidence des princes héritiers (sk. Yuvarâja) et Résidence des Oints (sk. Abhiṣikta).—Le terme "fils de B." et les termes apparentés impliquent donc à la fois *deux sens* que définit exactement le passage suivant du Buddhabhûmiśâstra Tt. 1530 ii (298 c) : "Tous les grands Auditeurs, et avec eux tous les Domptés, sont des fils de B.... Ils sont appelés fils de B. d'une part parce qu'ils sont nés dans le Chemin Saint par l'effet des enseignement du B., et de l'autre parce qu'ils continuent et perpétuent le Germe de B."—Dans la *Disciplin[e]* du G.V., le terme "fils de B." désigne au sens technique les Moines qui ont reçu l'ordination de Bs. (cf. *Bosatsukai), ainsi dans le Brahmajâlasûtra T. 148[4] ii (1004 a), dans T. 1485, etc. Certains auteurs se prévalent même de l'emploi du terme busshi "fils de B." dans les stances liminaires du Vinaya des Dharmagupta T. 1428 i (568 b) pour soutenir qu[e]

ce Vinaya, le plus répandu de tous en Chine et dans le reste de l'Extrême-Orient, relève du G.V. ; on lit en effet dans ces stances : "De même qu'une mère nourricière protège avec amour ses enfants et les garde de toutes les calamités de l'eau et du feu, ainsi les Défenses disciplinaires protègent ceux qui les observent...Et de même les fils de B., qui étudient bien les Défenses disciplinaires, lorsque leurs cinq Masses viennent à se disperser ne craignent jamais de voir leur vie s'épuiser, car ils sont nés des Défenses du B., ce qui est la vraie naissance." —Le terme "fils de B." dans ce sens technique et disciplinaire a été emprunté par l'école és. (secte Shingon) : dans cette école ceux qui ont reçu l'Onction reçoivent le titre de Kongôbusshi 金剛佛子 (ou Kongôshi 金剛子) "fils de B. [dans le V.] de Diamant" ; dès le moment où il a reçu l'Onction, le fidèle porte en effet un "nom de Diamant" Kongômyô 金剛名—par exemple, le fondateur de la secte Shingon au Japon, Kôbô Daishi, a pour "nom de Diamant" Henjôkongô 遍照金剛, etc.—Cette coutume de l'école és. nous amène à examiner la question des *noms des moines dans le bouddhisme chinois*. Lorsqu'un fidèle "quitte sa famille" pour entrer dans la communauté du B., il perd son nom de famille laïc ; mais dans une civilisation comme celle de la Chine où la notion de famille ne s'efface jamais, on a eu recours à divers procédés pour donner aux moines des noms de famille religieux. Les premiers moines que connurent les Chinois étaient des missionnaires étrangers ; on leur assigna pour noms de famille les noms de leur pays, de leur peuple ou de leurs rois ; abrégés en des monosyllabes pour être assimilés aux noms de famille chinois (shô 姓), ces noms furent préfixés aux noms personnels des moines. Ainsi le moine Hôran (Ier siècle A.D.), originaire de l'Inde (Ten-jiku 天竺), fut appelé Jiku-Hôran 竺法蘭 ; le moine Rukasen (IIe siècle), d'origine scythique (Ges-shi 月支), fut appelé Shi-Rukasen 支婁迦讖 ; le moine Seikô (IIe siècle), d'origine parthe (An-soku 安息), An-Seikô 安世高 ; le moine Môshô (IIe siècle), d'origine sogdienne (Kô-ko 康居), Kô-Môshô 康孟詳 ; le moine Śrîmitra (IVe siècle), issu de la famille royale de Koutcha (dynastie Haku 帛 [ou 白]), Haku-Shirimittara 帛尸梨密多羅 ; etc. Les premiers Chinois qui reçurent l'ordination adoptèrent en général, comme le remarque Ttt. 2145 XV (108), le nom de famille de leur maître ; ainsi Shi-Ton 支遁 était un Chinois de famille Kan 關 qui avait eu pour maître Shi-Ken 支謙 ; Haku-Dôyû 帛道猷, de famille Hyô 馮, avait eu pour maître Haku-Śrîmitra, etc. [ces exemples sont tirés du Hekisho-rokuwa 避暑錄話 de Yô Mutoku 葉夢得 cité Zrzs. 201 ; pour d'autres exemples, cf. H. Maspero, BEFEO X, 224]. Mais plus tard se répandit l'usage d'attribuer aux moines le nom de clan du B. lui-même, Śâkya, abrégé en Shaku 釋. Pour justifier cet usage, on se référait à un texte célèbre de l'Ekottarâgama T. 125 XXI (658) : "De même que les quatre grands fleuves sortant du lac Anavatapta, lorsqu'ils se jettent dans la mer, perdent leurs noms pour n'être plus appelés que "la mer", ainsi les ressortissants des quatre castes, s'ils sortent de leurs familles pour entrer dans ma religion, n'ont plus de noms de famille qui leur soient propres ; ils ne sont plus appelés que "Moines fils de Śâkya" (Shamon-shakashi 沙門釋迦子, sk. śramaṇaśâkyaputrîya) ...Car vous êtes tous nés de moi, produits par la Loi, constitués par la Loi." [Cf. Dîrghâgama s.v. *Busshin, et BEFEO XXIV, 69 n. 1. Le terme "fils de Śâkya" est fréquent dans les textes comme un synonyme de śramaṇa, p. ex. T. 945 VI (133 a). Cf. aussi Vinaya des Mahîsâsaka cité Ttt. 2127 I (258 c) : "Ô Moines-mendiants ! Vous qui apparteniez à des classes différentes, vous êtres sortis de vos familles, et dès lors vous avez tous perdu vos noms de famille et êtes tous uniformément appelés fils de Śâkya."] D'après Ttt. 2059 V, c'est Dôan 道安 (Tao ngan, † 385), un des traducteurs de l'Ekottarâgama, qui le premier aurait pris pour nom de famille Shaku.—Dans le *Japon* moderne, le nom Shaku n'est plus préfixé qu'aux noms de religion (hômyô 法名) qui sont donnés aux morts ; mais la laïcisation de l'Eglise bouddhique, décrétée par le Gouvernement Impérial peu après la Restauration de 1868, a eu cette curieuse conséquence d'obliger les moines à prendre des noms de famille comme tous les laïcs auxquels ils se trouvaient assimilés devant la Loi. Ils inventèrent alors des noms transcrits ou traduits du sk. comme Hanatsu, lecture jap. du caractère Shaku 釋 (sk. Śâkya) ; Kudon 瞿曇 (sk. Gautama) ; Kuwakado, lecture jap. du ch. sômon 桑門 qui est une ancienne tc. du sk. śramaṇa ; Yuga 瑜伽 (sk. Yoga) ; Hikusa 日種 (sk. Sûryavaṁsa, un des patronymiques des Śâkya) ; Shutara 修多羅 (sk. Sûtra), etc.—tandis que d'autres prenaient le nom de la famille laïque dont ils étaient nés, ou de leur lieu de naissance, etc. La coutume de l'adoption, extrêmement répandue au Japon dans tous les milieux, permet au maître d'adopter son disciple, de sorte que le supérieur d'un temple peut dans certains cas être considéré comme le chef légal d'une véritable famille.—Du reste, en Chine même et dès une époque ancienne, la communauté des "fils de B." s'était déjà organisée sur le modèle des familles laïques. Les sectes bouddhiques sont désignées en ch. par le mot shû 宗 qui signifie "filiation ancestrale" ; le patriarche fondateur en est l'"ancêtre", so 祖, et ses successeurs sont ses "descendants", shison 嗣孫 (p. ex. BEFEO XXIV, 186 n. 7). On trouve même dans Zrzs. 187-188 toute une nomenclature des relations familiales qui unissent entre eux les moines de la secte Zen : ceux qui habitent un même monastère sont dits "frères" kyôdai 兄弟 ; ceux

qui sont enterrés sous un même stûpa sont "parents en la Loi" hôken 法眷 ; le maître de mon maître est mon "maître-ancêtre" shiso 師祖, et le maître de ce maître est mon "maître-aïeul" daishiso 大師祖 ; un condisciple qui a reçu l'enseignement du maître avant moi est mon "frère aîné dans la Loi" hôkyô 法兄 ; le disciple du disciple est le "petit-fils du maître" shison 師孫 ; le frère du maître est l'"oncle dans la Loi" hôshuku 法叔 ; etc.

BUSSHI 佛師 "maître bouddhique". Terme désignant dans l'ancien Japon les modeleurs, fondeurs, peintres ou graveurs d'images bouddhiques. Ce terme apparaît pour la première fois dans l'inscription gravée en 623 au dos de l'auréole de la célèbre statue en bronze doré de Śâkyamuni conservée dans le Kondô 金堂 du Hôryûji 法隆寺 ; il y est rapporté que cette statue était l'œuvre du busshi Tori 止利佛師, artiste célèbre auquel sont attribuées plusieurs autres statues de l'époque et dont le nom (aussi écrit 鳥) est cité dans les Annales Impériales (Nihongi, td. Aston p. 133). Un terme analogue, bukkô 佛工 "artisan bouddhique", est employé dans ces mêmes Annales (ib. p. 96) à propos d'un imagier coréen qui avait été envoyé au Japon par le roi de Paiktjyei 百濟 en 577. Au XIe siècle s'établit la coutume d'honorer les artistes bouddhiques, soit peintres (ebusshi 繪佛師), soit sculpteurs sur bois (mokubusshi 木佛師), de titres ecclésiastiques tels que *sôgô 僧綱, *ajari 阿闍梨, etc. ; cf. Shoreishô 初例抄 cité Bdjt. 1556. A la même époque ces artistes, ou plus particulièrement les sculpteurs, organisèrent à Kyôto de véritables ateliers, dits bussho 佛所, où ils se succédaient en filiation régulière ; pour quelques-uns de ces ateliers, la filiation nous est connue par des ouvrages comme le Daibusshikeizu 大佛師系圖, qui conduit jusqu'à la fin du XIIe siècle (éd. Zokugunshoruijû 續群書類從 CXXI), ou le Shichijôbusshokeizu 七條佛所系圖, qui donne la filiation d'un atelier fondé en 1022 à la "septième avenue" de Kyôto. Au Tôji 東寺, près de cette même ville, avaient été instituées des charges ecclésiastiques de "grand maître bouddhique", daibusshi 大佛師, et de "petits maîtres bouddhiques", shôbusshi 小佛師 ; la première de ces charges fut remplie, dès 1197, par le célèbre sculpteur Unkei 運慶, puis par ses descendants naturels jusqu'à la fin du XVIIe siècle. Des ateliers analogues paraissent avoir été créés aussi à Kamakura (1192-1333) ; mais la filiation n'en est pas connue. Cf. Tobe Ryûkichi 戸部隆吉, Nihombukkyôbijutsu no kenkyû 日本佛教美術之研究, Tôkyô, 1929, pp. 85-98 et 161-163.—L'expression busshi ne semble pas avoir été usitée en Chine. Les noms de quelques modeleurs chinois d'images bouddhiques nous ont été transmis, mais nous ne savons rien des ateliers ni des écoles qui durent exister en Chine comme au Japon ; cf. Pelliot, T'oung Pao 1923, p. 266 sq., et J. As. 1923, I, 181-207.—Cf. *Butsuzô.

BUSSHIN 佛身, sk. p. buddhakâya, tib. saṅs rgyas kyi sku.—Corps de Buddha.—**Sens du mot Corps.**—Les conceptions qui se rattachent à ce terme et qui ont pris un développement considérable dans le G.V. ont constamment participé de l'équivoque originellement inhérente au mot kâya. En sk. et dans les dialectes congénères, le mot kâya s'applique, dans son sens propre, à l'ensemble du corps constitué comme un tout organisé ; c'est le sens qui s'est perpétué dans le mot nikâya (cf. p. ex. l'expression sk. p. deva-nikâya "classe de dieux", et d'autre part la désignation sk. p. brahma-kâyika "[dieux] de la classe de Brahmâ"). Mais le même mot désigne aussi le corps comme une masse concrète et matérielle, et cette double valeur de kâya a affecté l'évolution des doctrines. Les écoles chinoises ont cependant conservé la tradition du sens véritable, telle qu'elle leur était parvenue par les traductions des ouvrages indiens. T. 1485 I glose le terme "corps" dans "Corps de B." par shûzô 集藏 "agrégat" ; Tt. 1530 VII, par eji 依止 "support" de Mérites, ou shûjô 集成 "agrégat" de Mérites ; Ttt. 1785 II par hôju 法聚 "assemblage d'Essences" ; Ttt. 1851 XIX par tai 體 "Substantiel", ou jushaku 聚積 "assemblage" de Mérites.—**Aperçu général.**—La question du Corps, ou des Corps du B., se pose, en logique comme dans la tradition, à l'occasion du Parinirvâṇa. Le B. une fois éteint, la communauté a-t-elle perdu tout, et jusqu'à sa raison d'être, ou si elle subsiste, comment s'établit la continuité ? Le néant métaphysique peut constituer une philosophie, il ne crée pas une Eglise. La première réponse, la plus simple et la plus pratique, c'est de substituer à la personne du fondateur la Loi qu'il a léguée ; on pose en regard du B. de chair (Formel) le Corps de Loi, dharmakâya. On a ainsi, dès le début, un groupe de deux Corps ; le P.V. ne va jamais plus loin, et dans les écoles du G.V. Nâgârjuna, p. ex., ne dépasse pas ce stade. Mais, dans l'intérieur de ce groupe restreint, le Corps de Formel pose à l'analyse des problèmes redoutables : la perfection de la sainteté, réalisée dans le B., peut-elle s'accommoder aux liens du Formel, entaché fatalement de mal ? Une école du P.V., qui amorce et annonce déjà les spéculations du G.V., n'hésite pas à résoudre la difficulté par une simplification grandiose. Les Mahâsânghika professent que tout est surhumain, surnaturel dans la personne du B., naissance, existence, langage, etc. Les autres écoles, plus timorées, admettent deux Corps, l'un surhumain, l'autre humain, dans la personne du B. : dans le Parinirvâṇa, seuls les éléments humains ont disparu ; les éléments sublimés qui se sont manifestés temporairement dans le Śâkyamuni de ce monde persistent en dehors des

contingences de la personnalité, tels qu'ils ont apparu déjà dans la carrière des B. antérieurs, tels qu'ils reparaîtront dans les B. de l'avenir ; c'est eux, par une sorte de paradoxe que le Nirvâṇa ne laissait pas prévoir, qui représenteront désormais le permanent dans l'univers de l'impermanence. Le sens du mot dharma se transforme avec ce changement de conception : le dharmakâya cesse d'être le Corps de la Loi, l'ensemble des prescriptions et des enseignements prononcés par Śâkyamuni ; il devient le Corps des Essences, le système des notions abstraites que l'analyse peut isoler dans l'unité transcendante du Bienheureux. Dès lors, c'est sur l'étude toujours plus subtile de ces notions que va s'exercer la méditation des docteurs ; l'esprit hindou, essentiellement réfractaire au personnel et au contingent, se libère avec ivresse des traditions trop positives encore à son gré qui l'attachaient à la biographie de son fondateur ; le Corps des Essences, étendu au goût du panthéisme indien, embrasse l'univers et le transcende. Les B. se multiplient à l'infini, dans le temps et dans l'espace, avec les mondes qui sont respectivement leurs domaines propres ; l'Essence universelle des B., l'Eveil, pénètre tous les Etres. Entre le monde de la douleur, qui est celui des humains, et le monde de la béatitude, qui est celui des B., le trait d'union s'établit par des sortes d'anges, distribués suivant une hiérarchie savamment graduée sur une échelle montante de Terres idéales dont l'ascension réclame des efforts stupéfiants, durant des périodes vertigineuses : ce sont les Bs. Le G.V. est né ; émancipé de la discipline ecclésiastique, son labeur va se fixer sur cette catégorie nouvelle, qui relie mystérieusement le mal au bien. La vie morale, la seule qui compte au regard du salut, se trouve ainsi divisée en trois compartiments ou plutôt trois étages. La doctrine des Corps de B. doit s'accommoder à ce nouvel arrangement. Les premières écoles du G.V., celle du Mahâparinirvâṇasûtra, celle de la Prajñâpâramitâ, s'étaient encore contentées de l'ancienne division, en Formel et en Loi-Essence. Elle s'harmonisait sans peine avec les deux Vérités, Vérité pratique et Vérité ultime, qui servent de base à l'école de Nâgârjuna, celle des Mâdhyamaka. L'école de l'Avataṁsaka, qui spécule avec passion sur les Corps de B., se plaît au contraire à les multiplier dans une sorte de pullulement effréné ; elle en invente des groupements par dizaines, sans tenter de les ordonner en système. Mais l'école Yogâcâra opère un filtrage qui doit rester définitif. Le Lankâvatârasûtra, qui contient déjà, dans un bouillonnement confus, les données fondamentales de l'idéalisme absolu (Vijñaptimâtra), distingue plus ou moins nettement les trois Corps de Métamorphose, de Concoction et d'Essence. Le vigoureux génie d'Asanga dégage enfin et définit en traits immuables les trois Corps qui resteront la triade classique : la répartition en est symétrique aux trois Natures, Imaginaire, Relative, Absolue, qui forment la base de son ontologie. Le Corps de Métamorphose (ou de Correspondance) n'est qu'une simple apparence où les B. se manifestent à l'usage du vulgaire ; il correspond à la sphère de l'activité. Le Corps de Fruition des B. (ou Corps de Rétribution, de Concoction), où se réalisent les fruits des actes entièrement purs accomplis au cours de leur incalculable carrière, est réservé aux saintes Assemblées des Bs. absorbés dans la Concentration mystique ; il manifeste les Essences signifiées par leurs Caractères les plus purs. Le Corps d'Essence (ou Corps de Nature-propre) est l'Absolu ineffable, nettoyé de tous les Caractères, vide intégral au regard de l'esprit dialectique, plénitude intégrale du Soi au sens de l'être positif. Vasubandhu hérite de cette triade, et il la transmet à son école, celle du Vijñaptimâtra qui réduit tous les phénomènes à des Notations spirituelles. Ses successeurs prétendent aller plus loin ; ils scindent le Corps de Fruition, le dédoublent en Fruition pour soi et Fruition pour autrui, pour étendre aux êtres privilégiés que sont les Bs., et que seront graduellement tous les vivants, le bénéfice des perfections qu'ont acquises les B. Mais leur innovation, codifiée sous une forme classique dans la célèbre somme du système idéaliste, le Vijñaptimâtratâsiddhiśâstra compilé par Genjô (Hiuan-tsang), reste confinée dans le domaine scolastique. Le traducteur hindou Paramârtha, vers le milieu du VIe siècle, vient annoncer à la Chine que l'Inde a fixé sa doctrine ; sa version de l'énigmatique Śraddhotpâdaśâstra, et celle du chapitre ajouté au Suvarṇaprabhâsasûtra, marquent la clôture des spéculations anarchiques sur les Corps des B. La secte Tendai, fondée à la fin du même siècle en Chine, pourra développer à son aise, dans le domaine mystique, des combinaisons savantes ; elles ne réussiront pas, malgré l'influence de la secte, à réagir sur l'ensemble des fidèles. La tradition veut que Genjô (Hiuantsang) ait, pendant son séjour dans l'Inde, composé un traité sur les Trois Corps ; c'est ce même Trikâya qu'exaltent les hymnes composés par les bouddhistes de l'Inde et de la Chine, et les inscriptions de l'Indochine attestent qu'au XIIe siècle c'est la même doctrine qui est professée au Cambodge.—Dans le bref aperçu qui précède, on a tenté de résumer les données qui paraissent se dégager de l'ensemble des textes réunis dans la suite du présent article. Il a semblé utile d'apporter ici avant tout des documents originaux, au lieu d'entreprendre un exposé systématique que l'insuffisance et le caractère sporadique de la documentation auraient rendu par trop provisoire et incertain. Pour classer ces matériaux, on n'a pas tenu compte des cadres scolastiques chinois, que suivent les dictionnaires japonais ; en effet les écoles

chinoises, dont la répartition répond à des contingences historiques plutôt qu'à des différences doctrinales profondes, ont attaché une importance excessive, pour ce qui touche les Corps de B., aux questions de terminologie, c.-à-d. aux divers termes ch. choisis pour rendre les noms sk. de ces Corps. D'autre part, les développements doctrinaux qu'elles ont ajoutés aux données hindoues, et qui paraissent entachés d'un certain verbalisme mystique, sont encore si mal connus qn'on n'en a guère tenu compte ici.—**Petit Véhicule.**—*Âgama.*—Nous utilisons pour cette section les matériaux déjà rassemblés par le Prof. M. Anesaki 姉崎正治 dans son excellent ouvrage Genshimbutsu to hosshimbutsu 現身佛と法身佛 "Le Corps actualisé du B. et son Corps d'Essence", Tôkyô 1901, rééd. 1925. Il convient de noter avant tout que les Nikâya palis présentent une seule fois l'expression dhammakâya "Corps de Loi (ou d'Essence)", Dîgha III, p. 84; le sûtra correspondant se retrouve bien dans le Dîrhgâgama T. 1 vi, mais le terme si caractéristique employé dans le Nikâya n'y reparaît pas. Le texte p. enseigne que les moines peuvent se dire fils du B., nés de sa bouche, nés de la Loi, métamorphosés par la Loi, héritiers de la Loi, "car le Tg. peut être désigné comme Corps de Dhamma, Corps de Brahma, comme ayant pour Elément le Dhamma, ayant pour Elément le Brahma" (dhammakâya, brahmakâya, dhammabhûta, brahmabhûta). T. 1 vi, parallèlement, porte: "Si quelqu'un te demande de quel clan tu es, tu lui répondras: Je suis un moine, un fils du clan Śâkya, et tu pourras dire ainsi: Je suis du clan brahmanique, né de la bouche, né d'une métamorphose de la Loi...Le nom de Grand Brahmâ est un surnom du Tg." Td. parallèle T. 26 xxxix: "Nous sommes des brahmanes, nous sommes fils du dieu Brahmâ, nés de sa bouche, nés par métamorphose du Brahmâ de Brahmâ" (bombon shoke 梵梵所化); et cf. l'autre td. du même sûtra T. 10 1, sensiblement divergente [BEFEO XXIV, 69, n. 1]. Autres textes analogues T. 26 xxix: "Vous êtes mes vrais fils, nés de ma bouche, métamorphosés de la Loi de la Loi" (hôhô shoke 法法所化); Saṁyukta T. 99 xlv: "Vous êtes mes fils, nés de la bouche du B., métamorphosés de la Loi; vous obtenez l'héritage de la Loi."—Un ouvrage très voisin des Âgama, le dialogue de Ménandre et de Nâgasena [cf. BEFEO XXIV, 67-70], présente une différence analogue entre la version p. et la version ch.; Milindapañha p. 73: "Le Bienheureux est dans le Parinirvâṇa...On ne peut le désigner comme étant ici ou là, mais il peut être désigné comme Corps de Loi, car la Loi a été enseignée par le Bienheureux..."=T. 1670: "Le B. est dans le Parinirvâṇa, on ne peut plus connaître son lieu." Ici le terme dharmakâya, qui va recevoir ailleurs des interprétations si subtiles, ne désigne rien d'autre que l'ensemble (kâya) de la Loi prêchée par le B. Et telle est aussi la doctrine des Âgama en général, p. ex. Saṁyukta T. 99 xlvi (=Saṁ. Nik. I, p. 71): "Le corps arrive fatalement à la vieillesse, mais la vraie Loi ne périt point, car elle se transmet"; et cf. T. 1 iv (=Dîg. Nik. II, p. 60): "Ânanda, dis-tu qu'après le Nirvâṇa du B. tu n'auras plus de protection, tu auras perdu ton appui? Garde-toi d'une pareille pensée. Les Sûtra et le Vinaya que j'ai énoncés depuis l'Eveil seront ta protection et ton appui."—Le Saṁyukta témoigne déjà, dans deux passages qui ne paraissent pas se retrouver en pali, de spéculations sur la nature métaphysique du Corps du B.: T. 99 xxiv "Les paroles du B., innombrables et infinies, sont appelées Corps de Saveur de Mots (kumishin 句味身); ce Corps aussi est sans limite et sans fin." Et ib. xxiii: "Le Corps du Tg. en sa nature de Corps de Loi est pur." Mais c'est surtout dans l'*Ekottara* que ces spéculations se développent; notons que la version ch. de cet Âgama semble appartenir à l'école Mahâsânghika. Déjà les stances d'introduction, qui n'ont pas de correspondant en pali, mettent au premier plan le principe de la permanence du Corps de Loi: T. 125 1 "La vie du Maître Śâkya en ce monde fut très brève; mais quoique son Corps de chair ait trépassé, son Corps de Loi demeure...Le Corps de Loi du Tg. est indestructible; il demeure éternellement dans ce monde, sans interruption." Ib. xliv: "La Loi des B. du passé n'a pas subsisté longtemps dans le monde après leur Nirvâṇa; mais la mienne subsistera longtemps. Ma vie, à moi Śâkyamuni, est très longue. Pourquoi? Quoique mon Corps de chair prenne le Nirvâṇa, mon Corps de Loi reste ici." Et ib. xxxvi: "La Loi laissée par les B. Bienheureux du passé n'a pas subsisté longtemps dans le monde après leur Nirvâṇa; je réfléchis encore au moyen de faire durer longtemps la mienne. Le Corps du Tg. compte pour du Diamant; mon intention est qu'il soit réduit en morceaux et se répande dans le monde comme des grains de moutarde, de sorte qu'à l'avenir les Donateurs croyants puissent faire des offrandes sans voir le corps du B." [Cf. T. 262 iv (=Lotus p. 160): "Dans l'univers formé d'un grand Millier de trois mille Mondes, il n'est pas un coin de terre, ne fût-il pas plus étendu qu'un grain de moutarde, où il (Śâkyamuni seul entre tous les B.) n'ait déposé son corps pour le bien des Etres." Et ib. (=Lotus p. 147): "Si des B. veulent faire voir mon Corps aux quatre Assemblées, tous les B. que ces B., en divisant leur propre Corps (bunshin 分身), créent pour prêcher la Loi dans les mondes des dix directions, doivent se réunir en un endroit, et alors apparaîtra mon Corps."]—Ib. xx: "Celui qui voit la Loi me voit; du fait que la Loi existe, j'existe." [Cf. Saṁ. Nik. III, p. 120, aussi Itivuttaka p. 91, et Milinda p. 71=T. 1670 ii, qui ajoute la comparaison du B. se survivant dans sa Loi à l'inventeur des lettres

se survivant dans l'écriture.]—Ib. XXXI : "Le Corps du Tg. est un Corps de vraie Loi."—Ib. XV : "Le Corps du Tg. a pour nourriture la Loi."—Ib. XXI, à propos des Inconcevables du Corps du B. : "Le Corps du Tg. est pur et sans tache... C'est un grand Corps (var. un Corps divin), qui ne peut être créé [humainement] et qui est hors de la portée des dieux; on ne peut le copier, ni en dire les dimensions; et quant aux sons qu'il émet, on ne peut imiter la voix brahmique (*Bonnon) du Tg."—*Vinaya.*—T. 1451 XXXVIII (Mûlasarv°) : "Dans sa grande compassion, le Tg. retira son vêtement supérieur, montra les Caractères de son corps et dit aux moines : Maintenant vous pouvez voir le corps d'un B.; il est aussi difficile de rencontrer un Tg. parfaitement Eveillé que de rencontrer une fleur d'udumbara." —Tt. 1440 V (Sarv°) : "Le corps du B. est pur comme un miroir; les palais des dieux et des dragons, les montagnes, les forêts, les fleuves et les mers, toutes les images du [Monde-] Récipient s'actualisent dans son corps."—*Scolastique.*—*Traité de Vasumitra sur les sectes* Tt. 2031 : Les quatre écoles Mahâsânghika enseignent : Les B. Bienheureux sont tous Supra-mondains, n'ont pas d'Essence à-Ecoulement, toutes leurs paroles sont prédication; dans une seule articulation ils peuvent exposer toute la Loi; rien dans leurs paroles qui ne soit conforme au Sens; leur Corps de Formel est illimité; leur prestige est illimité; leur durée de vie est illimitée; ils ne se lassent jamais de convertir les Etres et de produire en eux la foi pure [donc ils n'entrent pas en Nirvâṇa —les autres écoles soutiennent la thèse contraire]; ils n'ont ni sommeil ni rêve [les Sarvâstivâdin enseignent qu'ils dorment, à cause de leur corps physique, sans toutefois avoir de rêve]; ils répondent aux questions sans avoir besoin de réfléchir; ils n'énoncent pas de mots, etc., puisqu'ils sont en Concentration, mais les Etres se disent qu'ils énoncent des mots, etc., et bondissent de joie; leur Esprit en un seul instant comprend toutes les Essences; leur Sapience associée à l'Esprit d'un Moment connaît toutes les Essences; la Connaissance de la Destruction [des Ecoulements] et la Connaissance du Sans-Production [des Essences] se déroulent alternativement en eux jusqu'au Parinirvâṇa. [Le cm. de Kiki (K'ouei-ki) 窺基, Isj., identifie le B. ainsi conçu par les Mahâsânghika au Corps de Rétribution, hôjin 報身, de la doctrine classique des trois Corps]... Les Sarvâstivâdin tiennent que les paroles des Tg. ne sont pas exclusivement prédication; qu'ils ne peuvent dans une seule articulation exposer toute la Loi; ils énoncent parfois des mots qui ne sont pas conformes au Sens; les sûtra qu'ils énoncent ne sont pas toujours conformes au Sens.—*Vibhâṣâ* Tt. 1545 :—XXX Les Vaibhâṣika distinguent deux Corps, Corps de Naissance et Corps de Loi... Le B. Bienheureux ne peut absolument pas recevoir d'autrui des offrandes de Loi, car les Mérites du Corps de Loi sont parfaitement complets. Le Corps de Naissance attend nécessairement de la nourriture, des vêtements et d'autres provisions; il peut donc recevoir d'autrui des offrandes de biens.—LXXVI La nature du Corps de Naissance du B. est à-Ecoulement; il a un Recouvrement d'Inscience, un Lien d'Attraction... Il y en a qui croient, tels les Mahâsânghika, que le Corps du B. est sans-Ecoulement, et ils invoquent à l'appui le sûtra [Saṁ. Nik. III, 140] qui dit : O Moines! Le Tg. naît dans le monde, grandit dans le monde, sort dans le monde, mais il n'est pas souillé par les Essences mondaines... Mais un sûtra dit : Ayant un Recouvrement d'Inscience, un Lien d'Attraction, Sages et Profanes ont un Corps de Notation. Le Bg. est un Sage; l'ensemble qui le constitue est un Fruit de l'Inscience et de l'Attraction; donc il doit nécessairement être à-Ecoulement. Vient encore à l'appui de cette thèse la passion inspirée à l'Incomparable (Anupamâ) par le Corps du B., la colère d'Angulimâla, etc.; comme il se produit de la colère, de la concupiscence, de l'orgueil à propos du Corps du B., il ne peut être qu'à-Ecoulement. Si le Corps du B. est à-Ecoulement, comment concilier le sûtra cité plus haut? C'est que ce sûtra se réfère au Corps de Loi... Même thèse ib. CLXXIII.—*Kośa* Tt. 1558 XXVII (=K. Lav. VII, 81): "Les B. sont Egaux en ce qu'ils réalisent le même Corps d'Essence" [dharmakâya que Yaśomitra commente : "la Série d'Essences sans-Ecoulement, ou encore la Révolution du Récipient"].—*Satyasiddhi* Tt. 1646 I, pour justifier le culte que reçoit le B. comme un des trois Joyaux, insiste sur le Corps d'Essence à Cinq Masses (gobunhosshin 五分法身) qui est formé des Défenses, de la Concentration, de la Sapience, de la Libération, et de la Connaissance de Libération; ces cinq Masses étant sans-Ecoulement ne sont "Egales qu'à l'Inégalable" [*ashamashana] (cf. Mvy. 104-108 et T. I III, 99 XLII, 26 XIX, Tt. 1545 XXXIII, etc.).—*Littérature.*—Le Sûtrâlaṁkâra d'Aśvaghoṣa connaît deux Corps, de Formel et d'Essence : Tt. 201 VII (td. Huber 217) Un Laïc distingue son corps de Formel qui appartient au roi, et son corps d'Essence, qu'il tient de sa naissance dans la famille des Saints et qui échappe à l'autorité royale. Ib. XIV (td. 390) Gautamî dit : "Je suis la mère [nourricière] du B., mais le Tg. est mon père, car j'ai pris naissance de la Loi; j'ai nourri son Corps de Formel, mais il a nourri mon Corps d'Essence." [Cf. T. 2027 (td. IIe siècle) : Ânanda avait demandé au B. de témoigner sa reconnaissance à sa mère nourricière Mahâmâyâ-Gautamî en l'autorisant à entrer en religion; Mahâkâśyapa le lui reproche en disant : Ce n'était pas assez pour marquer la piété filiale et la reconnaissance dues à celle qui avait eu le Mérite d'offrir une telle offrande au Corps d'Essence du Tg.].—Tt. 1680 (Hymne par Mâtṛceṭa) ad fin. : "Ayant distribué entre les gens de

bien ton Corps d'Essence, sans réserve, laissant ton Corps de Formel en menus grains, tu es entré dans le Parinirvâṇa" (td. d'après le fragment de l'original sk. ap. Hœrnle, Remains p. 74).—**Grand Véhicule.** —*Sûtra.*—*Mahâparinirvâṇa.*—T. 374 XXXIV "Il y a deux sortes de Corps du Tg., Corps de Naissance et Corps d'Essence. Le Corps de Naissance, c'est le Corps Métamorphique de Moyens (hôbenôgeshin 方便應化身). Il est sujet à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort ; il est susceptible de dimensions diverses, de couleurs diverses, d'être ceci ou cela, Catéchumène ou Hors-Catéchisme... Le Corps d'Essence est Permanence (jô 常), Joie (raku 樂), Soi (ga 我), Pureté (jô 淨) ; il est détaché à jamais de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort ; il n'est ni Noir ni Blanc, ni Catéchumène ni Hors-Catéchisme ; il est Permanent de durée et sans changement, qu'il apparaisse un B. dans le monde ou non." Ib. XXVIII : Deux Corps de B., permanent et impermanent ; le second manifeste des Moyens en vue de libérer les Etres, le premier est le Corps de Libération des Tg. Bg.—T. 389 Instructions du B. avant son Parinirvâṇa : "Les Essences de bénéfice pour moi et pour autrui sont complètes ; il serait inutile que je demeure plus longtemps. Les dieux et les hommes qui pouvaient être sauvés le sont tous ; ceux qui ne le sont pas encore possèdent tous des Facteurs de salut. Dorénavant mes disciples s'en occuperont par transmission : c'est là ce qui constitue le Corps d'Essence du Tg. éternel et sans extinction."—T. 374 II Dialogue entre le B., Mañjuśrî et Cunda avant le Parinirvâṇa. Aux prières de Cunda qui demande au B. de rester encore dans le monde, le B. répond : "Les Tg. manifestent un Nirvâṇa de Moyens pareil à celui des Etres... Le Non-Soi, c'est la Transmigration ; le Soi, c'est le Tg. L'Impermanent, ce sont les Auditeurs et les B.-pour-soi ; le Permanent, c'est le Corps d'Essence du Tg.... Les Essences sont sans Soi et cependant ne sont point sans Soi. Qu'est-ce que le Soi ? On appelle Soi (ga 我) toute Essence réelle, véritable, permanente, autonome, fondamentale, inaltérable.— Ib. [et cf. T. 375 II] Lorsque Gautama Śâkyamuni reçut un don de lait avant l'obtention de l'Eveil, il avait encore un corps humain, nourrissable, impermanent, sujet à la mort et aux Passions ; mais lorsqu'il reçut la dernière offrande de ses disciples avant son Nirvâṇa, son Corps était de Diamant, d'Essence, Permanent, sans Passions, naissance ni mort.—Cf. Ttt. 2087 VI Le B. avant son Parinirvâṇa dit : "Ne dites pas que le Tg. disparaît pour toujours dans le Nirvâṇa ; le Corps d'Essence subsiste éternellement, à l'abri de tout changement."—T. 374 III chap. intitulé Le Corps de Diamant : "Alors le Bg. dit encore à Kâśyapa : Homme excellent ! Le Corps du Tg. est un Corps permanent, un Corps indestructible, un Corps de Diamant ; ce n'est point un Corps mélangé à de la nourriture ; c'est le Corps d'Essence. Le Bs. Kâśyapa dit au B. : O Bg. ! Un Corps pareil à celui dont tu parles ne m'est nullement visible. Je ne vois qu'un Corps impermanent, destructible, atomique, mélangé à de la nourriture, etc. Pourquoi le Tg. doit-il entrer dans le Nirvâṇa ? Le B. dit : Kâśyapa ! Ne dis point que le corps du Tg. est fragile et destructible comme celui des Profanes. Sache-le, homme excellent ! Le Corps du Tg. est solide et indestructible pour d'innombrables Millions de Périodes. Ce n'est point un Corps d'homme ni de dieu ; ce n'est point un Corps sujet à la crainte ; ce n'est point un Corps mélangé à de la nourriture. C'est un Corps qui n'est point un Corps ; il ne comporte ni production ni extinction, ni exercices ni pratiques ; il est illimité, infini, sans trace, sans connaissance, sans forme, définitivement pur, sans mouvement, sans Impression, sans Opérant, ni stable ni actif, sans saveur, sans mélange, Inopéré ; il n'est ni Acte, ni Fruit, ni Opérant, ni Extinction, ni Esprit, ni Nombre ; il est à jamais Inconcevable... Le Bs. Kâśyapa dit au B. : Si le Tg. possède de pareils Mérites, pourquoi son Corps doit-il subir maladie, douleur, impermanence, destruction ? Certes je ne cesserai dorénavant de penser que le Corps du Tg. est un Corps d'Essence permanent, un Corps de Joie, et c'est ce que j'enseignerai également à autrui ; mais, Bienheureux ! si le Corps d'Essence du Tg. est indestructible comme le Diamant, je n'en sais pas encore la cause. Le B. dit : O Kâśyapa ! c'est par des Facteurs de Bonne Loi que j'ai obtenu ce Corps de Diamant."—*Prajñâpâramitâ.*—T. 220 DLXVIII Corps de B., Corps de Bs., pas de différence sauf celle des Mérites (=T. 231 II) [cf. *Bosatsu]. —Ib. CCCLXIII Le Corps de B. résulte de l'Essencité. —Ib. CDLXX Le Corps de B. est omniprésent dans les trois mille Mondes ; son Acte Mental emplit les Mondes infinis.—Ib. CD Le Transmigrant du Corps de B. dépend de Facteurs ; à la naissance, il ne provient pas des dix directions ; à l'extinction, il ne va pas aux dix directions ; il existe quand les Facteurs sont liés, il n'existe pas quand ils sont déliés.—Ib. DLXVII Le Corps du B. est Singulier (*fugû 不共, sk. âveṇika), il est de Diamant.—T. 231 II énumère une série de dix Corps de B. mis en correspondance avec les dix Terres des Bs. : Egal (byôdô 平等), Pur (shôjô 清淨), sans Epuisement (mujin 無盡), obtenu par les bons Exercices (zenshutoku 善修得), d'Essence (hô 法), Impercevable (fukakakuchi 不可覺知), Inconcevable (fushigi 不思議), Apaisé (jakujô 寂靜), égal à l'Espace (kokûtô 虛空等), de Connaissance (chi 智) etc.—T. 223 XI et XXX Deux Corps, d'Essence et de Formel.—*Avataṁsaka.*—Deux séries de dix Corps de B. [les explications entre crochets sont empruntées aux cm. ch.] :—I^{e} série T. 278 XXVII = T. 279 XXXVIII (1) les Etres [dans l'ensemble des Six Destinations] (2) les Terrains [habitats des Etres] ; (3) la Concoc-

tion [Actes causatifs produisant le (1) et le (2) ; ces trois sont de l'ordre du Passionné] ; (4) les Auditeurs [qui contemplent les quatre Vérités et recherchent ainsi le Nirvâṇa] ; (5) les B.-pour-soi [qui contemplent la Formule des douze Données-causales et recherchent ainsi le Nirvâṇa] ; (6) les Bs. [qui pratiquent les six Perfections et recherchent ainsi l'Eveil] ; (7) les Tg. [en qui la Cause est parfaite et le Fruit accompli] ; (8) la Connaissance [par quoi ceux qui ont un Corps de B. atteignent l'Attestation] ; (9) l'Essence [l'Idéal attesté par ceux qui ont un Corps de B. ; les Corps 4-9 sont de l'ordre du Sans-Passion] ; (10) le Vide [qui n'est ni de Passion, ni de Sans-Passion, mais à la base des deux]. [Les Corps 1, 3, 4, 5, 6 appartiennent au monde des Etres, le 2 au monde des Terrains, 7-10 sont du monde des B. Ces dix Corps sont le Substantiel de l'Eveil du B. Vairocana.]—IIe série. Elle apparaît dans trois passages, avec des variantes :—(A) T. 278 XXVI-279 XXXVIII : (1) Eveil ; (2) Vœu ; (3) Métamorphose ; (4) Maintien (jûji 住持, ou rikiji 力持) ; (5) Caractères principaux et secondaires ; (6) Prestige ; (7) Né du Mental (ishô 意生, ou "à-son-gré" nyoi 如意) ; (8) Mérites ; (9) Connaissance ; (10) Essence.—(B) T. 278 XXXVII =279 LIII : (1) Eveil ; (2) Vœu ; (3) Rétribution ; (4) Maintien ; (5) Métamorphose (T. 278 [nirmâṇa] =T. 279 nirvâṇa) ; (6) Plan d'Essence ; (7) Esprit ; (8) Concentration ; (9) Nature-propre ; (10) A-son-gré (nyoi 如意 ou zuigyô 隨樂).—(C) T. 278 XLII= 279 LVIII : (1) sans Attachement ; (2) Vœu ; (3) Rétribution ; (4) Maintien ; (5) Nirvâṇa ; (6) Plan d'Essence ; (7) Esprit ; (8) Concentration ; (9) Nature-propre ; (10) A-son-gré. [Ces dix Corps sont tous attribués au 7e Corps (Tg.)de la première série. On classe les Corps 1-4 (dans l'ordre du premier passage, A) comme Corps de Métamorphose ; 5-9 comme Corps de Rétribution, et le 10 comme Corps d'Essence.]—T. 279 XXXII donne une série d'épithètes appliquées au Corps de B. : lumineux, immaculé, sans-Passion, etc. Ib. XXXI Le B. manifeste son Corps en tous endroits, soit Corps de Laïc, soit Corps de Moine. Ib. LX Le Corps de Connaissance n'est pas un Corps ; il est Sans-Contreheurt et Inconcevable. Ib. LXI Tous les Tg. ont un même et unique Corps. Ib. XVII Un seul Corps actualise d'innombrables Corps qui sont partout dans tous les Plans. Ib. XIX Le Corps immense du Tg. pénètre jusqu'au fond des Plans d'Essences ; sans quitter ce siège que voici, il est présent en tous lieux.—*Mahâsannipâta*.—T. 397 I Dix Corps : (1) Imprégnation, (2) Rétribution, (3) Concentration, (4) Vœu, (5) Esprit, (6) Réalité (shitsu 實), (7) Similitude [avec les Etres], (8) Métamorphose, (9) Offrandes [présentées à des personnes dignes], (10) icônes (gyôzô 形像). Ib. XVII Le Corps du Tg. est infini, Sans-Contreheurt, immense, d'Essence, sans Caractères principaux ni secondaires, illimité.—*Lankâvatâra* [sk. éd. Nanjô, Kyôto 1923 ; ch. trois td. : Guṇabhadra T. 670 ; Bodhiruci T. 671 ; Śikṣânanda T. 672].—Sk., p. 56-57 : "O Mahâmati ! Le B. de Coulée (niṣyandabuddha ; 670 ebutsu 依佛 "B. d'appui", glosé shinni 津膩 "écoulement débordant" et ketsubu 化佛 "B. métamorphique" ; 671 et 672 : hôbutsu 報佛 "B. de rétribution") accomplissant la Maturation des Etres tout à la fois accommode pour les Pratiquants de l'Application une Application du Tréfonds qui est un palais céleste dans la résidence des dieux Akaniṣṭha [au sommet du Plan du Formel] ; et encore, ô Mahâmati, le B. d'Essencité (dharmatâbuddha ; ch. hôbutsu 法佛 "B. d'Essence") illumine par les rayonnements de Coulée et de Métamorphose (nirmâṇa : T. 670 ebutsu 依佛 "B. d'appui" ; 671 ôgebutsu 應化佛 ; 672 kebutsu 化佛) ; de même, ô M., le Caractère d'Essence de la Destination sainte [qu'on ne peut connaître que] par soi-même, ayant dissipé les fausses Vues de l'existence et de la non-existence, illumine tout à la fois. Et en outre, ô M., le B. qui est une Coulée de l'Essencité (dharmatâniṣyandabuddha : 670 hôebutsu 法依佛 ; 671 hôbutsuhôbutsu 法佛報佛 ; 671 hosshôshorubutsu 法性所流佛), prêchant toutes les Essences avec leurs Caractères particuliers et communs, montre qu'il ne faut pas se laisser aller à une croyance superstitieuse dans l'infinie variété des personnages qui passent sur le théâtre de prestidigitation et qui n'ont qu'une Nature Imaginaire, mais que les Essences mêmes causent cette croyance superstitieuse dans leur Nature Imaginaire, attachées qu'elles sont au Caractère causal des Imprégnations [qui cause] le spectacle respectif de l'Esprit. Et de plus, ô M., si le Caractère de Fonctionnement de la Nature Imaginaire fonctionne, c'est parce qu'on a une croyance superstitieuse dans la Nature Relative. Tout comme de l'herbe, du bois, des broussailles, des lianes servant de support, si on les combine en un personnage de fantasmagorie ou de magie, prennent la forme de tout Etre et font paraître un corps de personnage illusoire qui a pleinement l'air d'un Etre déterminé, différencié par toutes sortes de différenciations, et pourtant, ô M., quoiqu'il paraisse ainsi, il n'a pas de personnalité ; de même, ô M., la Nature Relative une fois donnée, la Nature Imaginaire se pose en spectacle avec les Caractères bariolés de toutes les Imaginations-particulières de l'Esprit : c'est qu'on a déjà eu [dans l'infini des Transmigrations] la croyance superstitieuse dans les Caractères des choses, qui sont pure imagination ; il en résulte qu'on imagine encore à nouveau, ô M., et c'est ainsi qu'existe le Caractère de la Nature Imaginaire. Telle est, ô M., la prédication du B. de Coulée. Et le B. d'Essencité (sk. dharmatâbuddha : 670, 671, 672 hôbutsu 法佛) fait un classement qui est à la portée des Saints engagés dans la Destination [où

l'on connaît] par soi-même, et qui est dissocié des Caractères de Nature-propre de l'Esprit. Et le B. de Métamorphose métamorphosé (nirmitanirmâṇabuddha : 670 et 672 kebutsu 化佛 ; 671 ôgebutsu 應化佛), à son tour, ô M., fait un classement qui se développe en catégories de Caractères : Don, Défenses, Extase, Concentration, Esprit, Sapience, Connaissance, Masses, Lieux, Libérations, Notations, Destinations ; il montre par sa prédication un Caractère qui conduit au delà de l'Aplanissement avec le Sans-Forme [enseigné dans] les Vues des hérétiques. Et le B. d'Essencité à son tour, ô M., est en dehors des Objectifs ; c'est chose où il n'y a pas d'Objectif, où tout Caractère d'action, d'Organe, de Mesure, a cessé d'être en fonction, chose qui n'est pas le Domaine de tous les superstitieux qui ont une croyance superstitieuse dans le Soi, Puérils, Auditeurs, B.-pour-soi, chefs d'hérésie, etc."—Sk. p. 241 [Comment se fait-il que de simples Auditeurs aient reçu des Prophéties touchant leur Eveil futur, comme en reçoivent les Bs. ?] "C'est qu'il y a, ô M., ici même et aussi dans les autres Terrains de B., des pratiquants de la Pratique des Bs. qui ont le goût du Nirvâṇa selon le V. des Auditeurs ; pour les dégoûter du V. des Auditeurs, et pour les inciter à entrer dans le G.V., [le Tg.] prophétise sur des Auditeurs métamorphiques au moyen de Corps de Métamorphose [nirmitaśrâvakân nirmâṇakâyair vyâkaroti ; T. 670 kebutsu 化佛 ; 671 ôgebutsu 應化佛 ; 672 hengebutsu 變化佛] et non pas au moyen du B. d'Essencité."—Sk. p. 283, vers 140 sq. [à la suite de la définition des trois Natures-propres, Imaginaire, Relative, Absolue] : "Et les B. de Concoction (vaipâkika : T. 671 hôsôbutsu jittai 報相佛實體 "le Substantiel réel des B. de Caractères de Rétribution), et les Victorieux de Métamorphose (nairmâṇika, T. 671 shogebutsu 所化佛), et les Etres et les Bs. et les Terrains, dans toute direction, les Victorieux métamorphosés des Essences de Coulée (niṣyandadharmanirmâṇa, T. 671 jukkehôgebutsu 習氣法化佛), et les Métamorphiques, eux tous sont [des Semblants] issus du Paradis d'Amitâbha. Et ce qui est [donné comme] parole des Métamorphiques (nairmâṇika, T. 671 ôge 應化), et ce qui est [donné comme] parole de ceux qui naissent de Concoction (vipâkaja, T. 671 hôbutsu 報佛), n'est que méthode d'enseignement dans la longue étendue des sûtra ; connaissez-en l'intention profonde : Ce qui est parole des [Bs.] fils des Victorieux, et ce qui est parole des [B.] Conducteurs, tout cela a été dit par des Métamorphiques (T. 671 kebutsu 化佛, 672 keshin 化身), et non pas par des Victorieux nés de Concoction (vaipâkika : T. 671 junjukubutsu 淳熟佛, 672 jippôbutsu 實報佛). Car ces Essences sont sans-Production, mais il n'est pas vrai qu'elles n'existent pas... C'est l'Esprit seul qui fonctionne, l'Esprit, et l'Esprit seul qui est délivré."—*Sandhinirmocana.*—T. 676 v "Appelle-t-on Corps d'Essence la Révolution du Récipient chez les Auditeurs et les B.-pour-soi ? Non, on l'appelle Corps de Libération. Du point de vue du Corps de Libération, tous les Auditeurs et les B.-pour-soi sont Egaux aux Tg. ; du point de vue du Corps d'Essence, les Tg. diffèrent par la supériorité de Mérites innombrables (reproduit dans Tt. 1579 LXXVIII).—*Suvarṇaprabhâsa.*—T. 664 I [Version compilée en 597 à l'aide de trois td. antérieures dont deux sont perdues, contient un chapitre sur les Trois Corps dont la td. est de Paramârtha (552 A.D.) ; ce chap. est reproduit à peu près littéralement dans la td. de Gijô (Yi tsing, début du VIII[e] siècle) T. 665 II, mais il manque dans la plus ancienne td. conservée du sûtra, due à Dharmakṣema (entre 414 et 433). L'original sk., tel qu'il est préservé au Népal, ne contient pas ce chapitre, qui ne paraît pas non plus être cité dans les compilations bouddhiques d'origine indienne. Le Kandjour a incorporé deux td. de ce sûtra (Rgyud XII) ; l'une des deux, fondée sur la td. ch. de Gijô (Yi tsing), contient seule ce chapitre] : Trois Corps qui tous renferment l'Eveil Complet Sans-supérieur : (1) Corps de Métamorphose (keshin 化身) : grâce à la Souveraineté qu'il doit à la perfection de ses Pratiques antérieures, le Tg. actualise toutes sortes de Corps en se conformant aux nécessités du salut des Etres. (2) Corps de Correspondance (ôjin 應身) : il prêche la Vérité Ultime aux Bs., leur enseigne l'Unité de Saveur de la Transmigration et du Nirvâṇa ; par la force du Vœu, il manifeste les 32 Caractères principaux et les 80 secondaires ; il porte derrière la tête une auréole. (3) Corps d'Essence (hosshin 法身) : il est affranchi de toutes les Obstructions, Passions, etc., il possède au complet toutes les bonnes Essences ; il n'est qu'Ainsité et Connaissance d'Ainsité.—Les deux premiers Corps ne sont que des Dénominations-fictives ; seul le troisième a une existence réelle, c'est par lui que les deux autres se manifestent. Il combine l'Essence d'Ainsité pour son avantage propre, et la Connaissance d'Ainsité pour l'avantage d'autrui. On compare le Corps d'Essence à l'Espace qui n'a pas de Caractères, la force du Vœu aux rayons de lumière, et les deux Corps inférieurs au miroir de l'eau qui reflète les rayons. Le Nirvâṇa Sans-reste correspond au Corps d'Essence, le Nirvâṇa Avec-reste correspond aux deux autres... Les Tg. sont identiques entre eux d'activité (ji 事) par le premier Corps, de Mental (i 意) par le second, et de Substantiel (tai 體) par le troisième. Le premier Corps est pluralité, pour se conformer au Mental des Etres qui est divers ; le second est unité, car le Mental des disciples est unique ; le troisième transcende pluralité et unité. Le premier est permanent en tant qu'il travaille sans cesse à prêcher et à convertir, et impermanent en tant qu'il n'est pas autonome et que ses acti-

vités se poursuivent en série ; le second est permanent en tant qu'il maintient sans cesse les Essences Singulières des B. tant qu'il y a des Etres à instruire, et impermanent pour les mêmes raisons que le premier. Le Corps d'Essence est autonome comme l'Espace et permanent. Le sûtra indique ensuite [les gloses entre parenthèses sont extraites de Ttt. 1851 XIX et Ttt. 1861 VII a] une division des Corps en quatre (gradations correspondant aux degrés de développement des catégories d'Etres) : (1) Corps de Métamorphose qui n'est pas de Correspondance ; c'est celui qui a été laissé par le Tg. après son Parinirvâṇa pour le bénéfice de tous les Etres (il se manifeste comme Dragon, démon, etc.) ; (2) Corps de Correspondance qui n'est pas de Métamorphose ; c'est le Corps avant les Terres (1851 : celui que voient les Bs. avant les Terres ; il se manifeste dans la Concentration ; il est en dehors des six Destinations ; 1861 : celui qu'on voit quand on possède les quatre Racines de Bien [cf. *Zengon] ; (3) Corps qui est à la fois de Correspondance et de Métamorphose ; c'est celui du Tg. dans le Nirvâṇa Avec-reste (1851 : la forme aux 32 Caractères principaux et 80 secondaires que voient tous les Bs. ; il est de Correspondance parce qu'en se conformant à lui on atteint l'Eveil, et en même temps de Métamorphose parce qu'il prend des Caractères de l'ordre humain ; 1861 : c'est celui qui se manifeste pour les deux Véhicules inférieurs et les Bs. des quarante Degrés) ; (4) Corps qui n'est ni de Correspondance ni de Métamorphose ; c'est le Corps d'Essence...Les deux premiers des Trois Corps ont pour base la Concentration et la Connaissance ; le Corps d'Essence n'est fondé que sur son propre Substantiel, il est Souveraineté, Joie, Pureté...L'Obstruction des Passions une fois abolie, le Corps de Correspondance se donne alors ; l'Obstruction des Actes étant abolie, c'est le Corps de Métamorphose ; l'Obstruction du Connaissable étant abolie, c'est le Corps d'Essence qui se donne. —*Sûtra divers.*—T. 1485 I Deux Corps d'Essence : Corps de Nature d'Essence, Corps d'Essence Métamorphosé ; de la première Terre jusqu'à la Terre de B., tous les Etres sortis du monde ont ces deux Corps. Le premier consiste dans la connaissance de la Vérité absolue ; Essence désigne le Substantiel propre, et Corps désigne l'assemblage. Le second se manifeste sous d'innombrables formes pour répondre aux besoins des Etres à sauver. Aussi ib. II.—T. 643 III Dans l'Assemblée des fils de Śâkya, cinq cents voient le Corps de Formel du B. comme un homme de cendres ; dans l'Assemblée des Moines, mille le voient comme de la terre rouge ; dans l'Assemblée des Laïcs, seize le voient comme un pied d'éléphant noir ; dans l'Assemblée des Laïques, vingt-quatre le voient comme un pâté d'encre ; dans l'Assemblée des Nonnes, il y en a qui le voient couleur d'argent...Lamentations des Assemblées qui ne voient pas le Corps merveilleux ; les cinq cents fils de Śâkya se plaignent de l'avoir vu dès sa naissance comme un homme de cendres et un brahmane amaigri, alors que tous les autres hommes le voyaient couleur d'or. Le B. leur en explique la cause par leurs existences antérieures.—T. 261 x (912 b) Les trois Corps correspondent respectivement au Substantiel, aux Caractères, à l'Activité.—T. 159 II distingue un Corps de Nature-propre (jishôshin 自性身), un Corps de Fruition pour autrui et un pour soi-même (jijuyûshin 自受用身, tajuyûshin 他受用身), ce dernier se manifestant aux Bs. des dix Terres, enfin des Corps de Métamorphose (hengeshin 變化身) grands et petits, qui sont pour les deux V. inférieurs et les Profanes.—Le Canon tib. (Kandjour, Mdo XXII, 81-82) a conservé un petit sûtra des Trois Corps adressé au Bs. Kṣitigarbha et qui n'apporte aucun trait original ; td. Rockhill, Life of Buddha 200-202.—*Scolastique.—Ecole de Nâgarjuna.*—Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 XCIX Le B. a deux Corps, d'Essence et de Formel. Le Corps d'Essence est le seul véritable ; l'autre n'a qu'une valeur de Vérité vulgaire.—Ib. x Le B. dit toujours qu'Inspecter avec l'œil de la Sapience le Corps d'Essence du B., c'est voir ce qu'il y a de plus sublime dans le B....La nonne Utpalavarṇâ, voulant éliminer le mal attaché à son sexe, se métamorphosa en roi Tournant-la-Roue avec les sept Joyaux et le millier de fils. La multitude, à cette vue, se leva et s'écarta. Or le roi de métamorphose s'approcha du B. et reprit son corps primitif de nonne ; elle fut ainsi la première à saluer le B. Le B. lui dit alors : Tu n'es pas la première à me saluer ; Subhûti t'a devancée. Comment cela ? Subhûti a Inspecté le Vide des Essences, et c'est là voir le Corps d'Essence du B. ; et c'est l'offrande véritable, la plus sublime des offrandes. L'offrande, ce n'est pas de manifester du respect au Corps de Naissance [cf. sup. P.V., Littérature].—Ib. III Le Corps d'Essence l'emporte sur le Corps de Naissance ; c'est pourquoi le B. résida plus longtemps à Râjagṛha, dans ce Magadha où il avait atteint l'Eveil et réalisé son Corps d'Essence, qu'à Śrâvastî plus proche du lieu de sa naissance.—Ib. XXX Il y a deux sortes de Corps de B. : le Corps vrai et le Corps de Métamorphose (shinshin 眞身, keshin 化身) Lorsque des Etres voient le Corps vrai, il n'est aucun de leurs vœux qui ne soit réalisé ; ce Corps emplit tout l'espace, sa radiance illumine les dix directions, les sons de Loi qu'il émet atteignent également dans les dix directions les mondes innombrables comme les grains de sable du Gange ; pour la grande assemblée qui l'écoute il énonce la Loi sans cesse, et dans l'espace d'un instant chacun de ses auditeurs comprend ce qu'il entend...Mais cette Loi que prêche ainsi le B. au Corps d'Essencité [ou Corps de Plan d'Essence], seuls parmi les hom-

mes des trois Véhicules peuvent l'observer les Bs. des dix Terres ; seuls ils peuvent l'entendre et la recevoir de façon intégrale, par la force de leur Connaissance de Moyen Inconcevable...Les Etres qui voient le B. au Corps d'Essence sont libérés des trois Poisons, des Passions, des douleurs du froid et du chaud, et il n'est aucun de leurs vœux qui ne se réalise.—Ib. XXXIV Deux sortes de B. : l'un au Corps né de l'Essencité [ou du Plan d'Essence], l'autre qui se manifeste par Métamorphose selon la capacité des Etres ; c'est du premier qu'il est dit "ne fût-ce qu'en entendant son nom on atteint le salut", et du second : "quoiqu'il réside avec les B., il arrive qu'il tombe en Enfer à cause des Facteurs de ses Actes". Le B. au Corps d'Essencité [ou de Plan d'Essence] assure le salut en toute chose, la réalisation de tous les vœux ; car pendant d'infinies Périodes il a accumulé les Mérites de toutes les bonnes Racines, son Omniscience est parfaite...Ib. XXXIV Comme ce Jambudvîpa est mauvais, la vie du B. y est courte ; mais en d'autres lieux qui sont bons, la vie du B. doit être longue.—Mais alors, objecte-t-on, le B. qui prend naissance en ce Jambudvîpa, au palais de Śuddhodana, qui quitte la famille et obtient l'Eveil, serait le vrai B., tandis que les B. des autres lieux ne seraient que des B. Métamorphiques qu'il crée par ses Supersavoirs pour sauver les Etres ?—Non, répond-on, il n'en est point ainsi.—Pourquoi ?—Parce que dans chacun des autres Jambudvîpa on dit aussi : "Notre B. est le vrai B. ; les B. d'ailleurs ne sont que des Métamorphoses." En effet, si dans les autres univers on croyait n'avoir affaire qu'à des B. Métamorphiques, on n'ajouterait pas foi à leurs enseignements...—Ib. XCIII Du B. au Corps d'Essencité [ou de Plan d'Essence] émane une radiance infinie, et les sons de Loi qu'il émet emplissent tous les Terrains de B.... De chacun des pores de ses poils sortent sans cesse d'innombrables et infinis B. qui tous sont Egaux entre eux, et de ces B. Métamorphiques en émanent d'autres encore, qui sauvent les Etres suivant les correspondances. Chez les B. visibles il y a des différences entre supérieurs et inférieurs, grands et petits ; mais il n'y a point de telle différence chez le vrai B. Radical.—Ib. L : Voir le Corps d'Essence, c'est voir le B. ; le Corps d'Essence, c'est le Vide Inconcevable ; le Vide Inconcevable est un produit de Facteurs d'Enchaînement-causal, car les Essences n'ont point de Nature-propre.—Ib. IX Le B. a deux sortes de Corps : Corps d'Essencité [ou Corps de Plan d'Essence d'après La Vallée Poussin, Notes bouddhiques VIII, p. 218, Bruxelles 1929], Corps de Naissance [qu'il tient de] père et mère (hosshôshin 法性身, bumoshôshin 父母生身). Le premier est omniprésent, illimité ; son apparence de Formel est belle ; il est orné des Caractères principaux et secondaires ; il émet une lumière et des sons illimités ; les assemblées qui entendent sa Loi emplissent aussi l'espace [Kumârajîva glose : les Assemblées sont aussi des Corps d'Essencité ; il ne peut être vu par des Etres de Transmigration] ; il produit sans cesse toutes sortes de corps, de noms, d'endroits de naissance, de Moyens, pour sauver les Etres. Le Corps de Naissance est celui qui reçoit la rétribution des péchés ; c'est lui qui prêche la Loi par degrés comme une loi humaine.—Ib. X Il y a deux Corps de B. : un Corps de Métamorphose par les Supersavoirs (jinzûhengeshin 神通變化身), et un Corps né de père et mère qui est humain.—Ib. XXIX Du point de vue de le Vérité Vulgaire, le B. a les trente-deux Caractères ; mais du point de vue de la Vérité Ultime, il est sans Caractères... Quand on parle des trente-deux Caractères, c'est à propos du Corps de Naissance ; du Corps d'Essence, il faut dire qu'il est sans Caractères.—Ib. XXXIII et XXXIV Deux Corps : l'un né d'Essencité (ou du Plan d'Essence, hosshôshôshin 法性生身), l'autre conforme au monde (zuisekenshin 隨世間身).—Ib. IX Quand le B. énonce la Loi en un endroit, chaque Etre le voit qui l'énonce devant lui.—Ib. X Les Etres le voient couleur d'or ou d'argent, grand de seize pieds, ou d'une Lieue, ou de dix Lieues ; c'est ce qu'on appelle l'Esotérique du Corps.—Ib. L On Inspecte le Corps de B. comme une Métamorphose magique ; ses dimensions sont vues par les Etres suivant leurs Actes.—Ib. LXIX Mâra prend la forme du B. ; les hommes le voient et s'attachent à cette apparence, et ils perdent ainsi la vraie connaissance [Cf. Sûtrâlaṁkâra Tt. 201 VII, conte 48 : l'avare Śûra, et VIII, conte 54 : Mâra et Upagupta ; et Ttt. 1775 X].—*Ecole Vijñaptimâtra.*—(1) Sâramati [ou d'après la tradition tib. Maitreya-Asanga], Tt. 1611 IV : Les Tg. ont deux sortes de Corps d'Essence ; l'un est le Corps du Plan d'Essence d'Apaisement qui a pour Domaine la Connaissance sans Imagination-particulière ; l'autre est la cause qui permet d'obtenir le premier, c'est [ce Corps] du Plan d'Essence d'Apaisement qui prêche la Loi pour convertir les Etres.—(2) Asanga, Tt. 1604 III (td. Lévi 86) : Corps d'Essence, Corps de Fruition, Corps de Métamorphose, voilà les Corps de B. Le premier est le Récipient des deux autres. Le Corps d'Essence a pour Caractère la Révolution du Récipient ; le Corps de Fruition a la Fruition des Essences dans les Cercles des Assemblées ; le Corps de Métamorphose fait le profit d'autrui. Tt. 1594 III (=1592 II, 1593 III), trois Corps : Nature-propre (1593, 1594 jishôshin 自性身, 1592 shinshin 眞身), Fruition (1593, 1594 juyûshin 受用身, 1592 hôshin 報身), Métamorphose (1593, 1594 hengeshin 變化身, 1592 ôjin 應身). Le Corps de Nature-propre est le Corps d'Essence des Tg. ; c'est la base de la Révolution souveraine de toutes les Essences. Le Corps de Fruition, fondé sur le Corps d'Essence, a la Fruition des joies de la Loi du G.V. dans les Terrains purs

des B. qu'actualisent les Assemblées des B. Le Corps de Métamorphose est aussi fondé sur le Corps d'Essence ; c'est celui qui descend du ciel Tuṣita, reçoit naissance, éprouve le Désir, sort de la ville, quitte la maison, pratique les austérités auprès des hérétiques, atteste le grand Eveil, fait tourner la Roue de la Loi et entre dans le Grand Nirvâṇa. Tt. 1510 Deux Corps d'Essence: un de verbe (gonzetsuhosshin 言說法身), un d'Attestation (shôtokuhosshin 證得法身). Le premier, transcendant, se manifeste cependant par la parole ; le second, complet dès l'origine, n'est cependant attesté qu'à la suite des Pratiques, à cause de l'Obstruction de l'Erreur. Le Corps d'Essence d'Attestation se subdivise à son tour en deux : l'un a pour Caractère la Connaissance (chisôhosshin 智相法身) : c'est l'Ominiscient qui prêche ; l'autre a pour Caractère la Félicité (fukusôhosshin 福相法身): c'est celui qui reçoit la rétribution de ses bonnes Pratiques.—(3) Vasubandhu, Tt. 1511 III, commentant la Prajñâpâramitâ, ajoute aux deux Corps d'Essence et de Formel qu'elle enseigne un troisième Corps, celui de Métamorphose, qui a pour fonction de prêcher la Loi. Tt. 1520(=1519 II) Trois divisions identiques aux trois Corps classiques, mais désignés seulement comme des Eveils : (1) Eveil du B. de Correspondance (ôbutsubodai 應佛菩提) : en tant que le B. se manifeste en correspondance avec les besoins des Etres ; telle la biographie de Śâkyamuni ; (2) Eveil du B. de Rétribution (hôbutsubodai 報佛菩提) : en tant que le B. a obtenu l'Attestation du Nirvâṇa comme rétribution de ses Pratiques dans les dix Terres ; p. ex. quand le B. rappelle qu'il a obtenu déjà l'Eveil depuis des Périodes ; (3) Eveil du B. d'Essence (hôbutsubodai 法佛菩提): c'est la Matrice de Tg. éternellement pure et sans changement ; p. ex. quand le B. considère les mondes dans l'Indiversifié. Ces trois divisions deviennent expressément trois Corps dans Tt. 1522 II.—(4) Bandhuprabha, Tt. 1530 VIII, commentant le Buddhabhûmisûtra T. 680 ad fin., en reproduit les trois divisions, mais y introduit le terme de Corps qui manquait au sûtra : (1) Corps d'Essence de Nature-propre (jishôhosshin 自性法身) ; c'est le Substantiel de la Nature-propre originelle des Tg., éternellement inaltérée ; ce Corps est le Récipient de leurs Mérites : Forces, Assurances ; on l'appelle aussi Corps d'Essence. (2) Corps de Fruition (juyûshin 受用身) : c'est celui qui fait goûter à soi-même et aux autres toutes les joies de la Loi. (3) Corps de Métamorphose (hengeshin 變化身) : c'est celui qui manifeste toutes sortes d'actes métamorphiques pour le bénéfice et la joie des Etres. Le mot Corps a le sens de Substantiel, Récipient, Masse de Mérites. Bandhuprabha divise expressément le Corps de Fruition en deux : la Fruition pour soi et la Fruition pour autrui. Pour harmoniser sa doctrine avec celle des deux Corps, de Naissance et d'Essence, qu'il rencontre dans plusieurs sûtra, il imagine une répartition des trois Corps en deux rubriques : le Corps de Nature-propre et le Corps de Fruition pour soi entrent dans le Corps d'Essence ; le Corps de Métamorphose et le Corps de Fruition pour autrui entrent dans le Corps de Naissance. Il procède de même pour le groupe des dix Corps de l'Avataṁsaka T. 278 XXXVII (=279 LIII): des cinq premiers il fait la Vérité Vulgaire, et des cinq derniers la Vérité Ultime.—(5) Les dix commentateurs de la Triṁśikâ, Dharmapâla etc., Vijñaptimâtratâsiddhi Tt. 1585 X : (1) Corps de Nature-propre (jishôshin 自性身) : c'est le Plan d'Essence vrai et pur de tous les Tg. ; c'est le Récipient Egal des Corps de Fruition et de Métamorphose ; il est détaché des Caractères, Apaisé, transcende les Vains-propos, possède d'infinis Mérites, vrais et éternels ; il est la vraie nature Egale de toutes les Essences ; on l'appelle aussi Corps d'Essence parce qu'il est le Récipient des Essences de grands Mérites. (2) Corps de Fruition (juyûshin 受用身) avec deux subdivisions : (a) Corps de Fruition pour soi (jijuyûshin 自受用身) : c'est le Corps de Formel qui résulte de l'Approvisionnement de Mérites et de Sapience incommensurables accumulé par les Tg. au cours des trois Périodes Incalculables de leurs Pratiques ; il a de vrais Mérites sans nombre, il est parfaitement complet, permanent, omniprésent, pur ; la Série en est inerte, et jusqu'au bout du Futur éternellement il goûte la Joie immense de la Loi ; (b) Corps de Fruition pour autrui (tajuyûshin 他受用身) : les Tg. manifestent, en le faisant sortir de leur Connaissance Egale, un Corps de Mérites fin et pur ; il réside dans une Terre-pure, et actualise de grands Supersavoirs pour l'Assemblée des Bs. des dix Terres ; il tourne la Roue de la Loi, tranche le filet des doutes, et fait que ces Bs. goûtent la joie de la Loi du G.V. (3) Corps de Métamorphose (hengeshin 變化身) : ce sont les innombrables Corps métamorphiques de toutes catégories, que manifestent par Transformation les Tg. au moyen de la Connaissance Qui-parfait-les-Actes ; ils habitent dans des Terres pures ou souillées, actualisant des Supersavoirs et prêchant la Loi pour les Bs. au-dessous des Terres, les deux Véhicules inférieurs et les Profanes, mesurant ce qui convient à leurs Mobiles de façon que chacun obtienne bénéfice et joie.—(6) En outre, l'école ch. du Vijñaptimâtra fait état d'un śâstra attribué à un maître ancien du nom de Nâgasena, le Trikâyaśâstra, qui est souvent mentionné par les disciples de Genjô (Hiuan-tsang) mais ne paraît pas avoir été td. en ch. Nâgasena y aurait enseigné que le Fruit de B. est pure Ainsité et Connaissance d'Ainsité, sans Caractère de Formel ni de Son, la prédication n'étant qu'une résultante de la Notation chez ses Auditeurs. Sâramati et Vajrasena sc seraient ralliés à cette interprétation ; d'autres maîtres, Bandhuprabha, Bandhuputra,

Jinaputra, Sthiramati,auraient soutenu que la prédication est le fait du B. Cf. BEFEO XXIV, 52-64.—Genjô (Hiuan-tsang) aurait composé lui-même un Trikâyaśâstra de trois cents stances en sk., destiné au roi Kumâra de Kâmarupa; cf. ib. 57, note 6.—Le *Mahâyânaśraddhotpâdaśâstra*, attribué à Aśvaghoṣa, a une théorie spéciale sur les Corps: Tt. 1667=1666, med. "Tous les B. Tg. ne sont que Corps d'Essence. Ce Corps a pour Caractère la Connaissance ; il est Vérité de Sens-Ultime, et n'a pas de Domaine de Vérité Mondaine ; il est détaché de toute action, mais pour assurer le bénéfice des Etres en se conformant à leur vue et à leur ouïe, on dit qu'il a une Activité. Cette Activité est de deux sortes : (1) fondée sur la Notation de Particularisation : on l'appelle Corps de Correspondance (Tt. 1667 ôjin 應身, 1666 keshin 化身 "Corps de Métamorphose") ; c'est celui que voit l'Esprit des Profanes et des deux Véhicules [Arhat et B.-pour-soi] ; comme ils ne savent pas que c'est une actualisation de leur Notation en Révolution, voyant ce qui vient de l'intérieur ils le prennent pour du Formel et le délimitent : c'est qu'ils ne peuvent pas en épuiser la connaissance (Tt. 1666 : mais le Corps de Métamorphose est illimité) ; (2) fondée sur la Notation d'Acte : on l'appelle Corps de Rétribution (Tt. 1667 hôjin 報身, 1666 juyûshin 受用身 "Corps de Fruition") ; c'est celui que voit l'Esprit des Bs. à partir de la Production d'Esprit jusqu'à la Terre ultime des Bs. ; ce Corps a des Formels sans nombre, ces Formels ont des Caractères sans nombre, ces Caractères ont des Sous-Caractères (sk. anuvyañjana) sans nombre, et les Fruits de Coulée qui font leur résidence ont aussi toutes sortes d'ornements sans nombre ; dans ses Actualisations respectives ce Corps reste inépuisable, illimité, détaché des Caractères de limitation ; à travers les Correspondances respectives, il se maintient sans destruction ni perte [Tt. 1666 ajoute : ce n'est pas en dehors de l'Esprit qu'il est vu ainsi] ; tous ces Mérites sont atteints à cause de l'Imprégnation de Pratiques sans-Ecoulement, telles que les Perfections etc., et de l'Imprégnation Inconcevable [c.-à-d. de l'Imprégnation de l'Ainsité par l'Inscience] ; comme ce Corps a au complet le Caractère de joie illimitée, on l'appelle (Tt. 1666 : "aussi") Corps de Rétribution [Tt. 1666, 1667 hôjin 報身]." Après avoir enseigné que les Caractères [ornements, etc.], tels qu'ils se montrent aux Bs. des diverses Terres, se sublimisent au fur et à mesure de leur ascension, le texte continue : "Si le Corps d'Essence des B. est détaché des Caractères de Formel, comment peuvent-ils actualiser des Caractères de Formel ? C'est que ce Corps d'Essence a un Substantiel de Formel et peut s'actualiser en Formel ; c'est ce qu'on appelle la Non-dualité originelle du Formel et de l'Esprit."—*Littérature.*—Tt. 1677 : Hymne aux Trois Corps (Kâyatrayastotra), tc. ch. d'un texte sk. ; td. tib. dans le Tandjour, où il est attribué à Nâgârjuna ; cf. Cordier, Cat. I, 15. S. Lévi a restitué l'original sk., Rev. Hist. Rel. 1896, et A. de Staël-Holstein a publié et traduit les textes, Bull. Ac. St. Pét. 1911, I.—Inscription ch. à Bodhgaya (Inde), de 1022 ; td. Chavannes-Lévi, Rev. Hist. Rel. 1896, I.—Inscriptions sk. du Cambodge : Ta-prohm, 1186 p. C., dédiée au Bg. divisé en trois Corps (dharmakâyasambhoganirmitivapur bhagavân vibhaktaḥ) BEFEO VI, 49 ; Say-fong, fin XIIe siècle, id. (namo buddhâya nirmâṇadharmasambhogamûrtaye) ib. III, 22 ; Śrey Santhor, Revue Arch. mars-avril 1883, 6 ; Battambang, Muséon N. S. VII, 48.—**Ecoles chinoises.**—*Kumârajîva* distingue trois Corps d'appellations singulières Ttt. 1775 III : (1) Corps né par Métamorphose de l'Essence (hôkeshôshin 法化生身), identique au Corps de Diamant ; (2) Corps d'Essence en cinq sections (gobunhosshin 五分法身), constitué par les cinq Masses propres des B. ; (3) Corps d'Essence à Caractères de Réalité (jissôhosshin 實相法身) qui est la synthèse des Caractères de Réalité de toutes les Essences.—*Ecole Tendai* (*T'ien-t'ai*) Ttt. 1718 IX c : Le Corps d'Essence est identique à Vairocana, nom interprété par "omniprésent" ; le Corps de Rétribution à Rocana, interprété par "plénitude de pureté" ; le Corps de Correspondance à Śâkyamuni, interprété par doyôshô 度沃燋 "salut-humecter-torche"[?].—*Ecole Kegon* (*Houa-yen*) Ttt. 1735 XXIV : Le Corps d'Essence est sans commencement ni fin ; le Corps de Rétribution a un Commencement et n'a pas de fin ; le Corps de Métamorphose a commencement et fin. Ib. XLIV Le Corps d'Essence est créé par la Nature-propre Absolue ; le Corps de Rétribution par la Nature-propre Relative, et le Corps le Métamorphose par la Nature-propre Imaginaire.—La secte Kegon répartit les Corps dans la hiérarchie des cinq doctrines : Corps de Rétribution des Actes—P.V. ; Corps de Métamorphose—Doctrine Initiale ; Corps de Rétribution—Doctrine Finale ; Corps d'Essence—Doctrine Soudaine ; les dix Corps—Doctrine Complète.—Pour donner une idée des combinaisons où aboutit la scolastique chinoise en traitant des Corps, on reproduit ici divers types de répartition en quatre Corps tels qu'on les trouve dans les dictionnaires jap. :—(A) Les trois Corps classiques, le Corps de Fruition étant dédoublé en (a) pour soi, (b) pour autrui, comme dans l'école Hossô (Vijñaptimâtra) ; ou encore, le Corps de Correspondance étant dédoublé en (a) supérieur (shôôjin 勝應身, pour les Bs. des dix Terres) et (b) inférieur (retsuôjin 劣應身, pour les Bs. et les V. inférieurs), comme dans l'école Tendai ; ou encore, le même Corps étant dédoublé en (a) Corps de Correspondance d'Essence (hôôjin 法應身, qui se manifeste dans l'Extase) et (b) Corps de Correspondance de Rétribution (hôôjin 報應身, qui se manifeste aux Etres par la force du Vœu de Compassion) Ttt. 1851 XIX.—(B) Les trois Corps

classiques portés à quatre par un artifice verbal, les deux mots ô-ge 應化 ordinairement affectés à la td. du sk. nirmâṇa étant rapportés chacun à un Corps spécial, p. ex. Ttt. 1851 XIX ou Ttt. 1911 VIII b (Tendai).—(C) Un groupe de quatre Corps : Correspondance (ôge 應化), Mérites (kudoku 功德), Sapience (chie 智慧), Ainsité (nyonyo 如如), fondé sur le Lankâvatâra, et un autre groupe tiré du Suvarṇaprabhâsa Ttt. 1851 XIX, 1861 VII a.—(D) B. de Corps Vrai (shinshimbutsu 眞身佛), B. de Corps de Correspondance (ôjimbutsu 應身佛), B. de Corps Métamorphique (keshimbutsu 化身佛), Corps Métamorphiques qui ne sont pas B. (keshinhibutsu 化身非佛) Ttt. 1851 XIX.—(E) La secte Shingon enseigne quatre Corps d'Essence (shishuhosshin 四種法身) : Nature-propre (jishô 自性), Fruition (juyû 受用), Métamorphose (henge 變化), Coulée (tôru 等流), p. ex. T. 867, Tt. 870. D'après cette secte tous les Corps de B. sont Vairocana lui-même ; le Corps d'Essence n'est pas un Idéal : il a pour Substantiel les six Eléments (terre, eau, feu, air, espace, représentés par le Plan de Matrice, et Notation, représentée par le Plan de Diamant), pour Caractères les quatre sortes de Cercles (images peintes, Formes de Convention, images sculptées, lettres-Germes ; cf. *Mandara) et pour Fonctions les trois Esotériques (corps, bouche, esprit ; cf. *Sammitsu).—Cf. à l'article *Bon les textes identifiant les trois Corps de B. à la Trinité brahmanique (Trimûrti).—M. Higure Kyôyû 日暮京雄 a publié dans la revue Shûkyôkenkyû 宗教研究, tome VI, n° 3, mai 1929, une étude sur les trois Corps (histoire, terminologie, etc.) qui n'a pu être utilisée pour la préparation du présent article.

BUSSHÔ 佛性 "nature de B."; sk. buddhatâ, etc. —**Aperçu.**—Quelle est la nature du B. ? Le problème est d'une importance capitale, spécialement dans les écoles de la Chine et du Japon, car l'attitude qu'elles prennent sur cette question détermine le Véhicule dont elles relèvent. Admettent-elles que la Nature de B. existe dans tous les Etres ? Elles sont alors du G.V. Le contestent-elles ? Elles sont du P.V. Le point de départ des controverses est un texte du Mahâparinirvâṇasûtra T. 375 XXV qui dit expressément : Tous les Etres, oui, jusqu'aux Icchantika, ont la Nature de B. Et aussi ib. XXVI : La Nature de B. réside dans tous les Etres, permanente et inaltérable. Il ressort clairement de ces passages que le Mahâparinirvâṇasûtra admet l'existence universelle de la Nature de B. dans les Etres à travers toutes les transmigrations, toute prête à se développer dès que l'occasion s'en offre. Telle est l'origine de la doctrine du Busshô dans les écoles du G.V. Un autre texte non moins célèbre est fourni par l'Avataṁsakasûtra T. 279 XXXIX : La Nature de B. est l'Essencité, très profonde et vraie ; elle est apaisée, éteinte, dépourvue de Caractères, comme l'Espace.—La répartition en trois V. ou un V., en G.V. temporaire et G.V. véritable, dépend de l'interprétation donnée au Busshô.—**Doctrine de Vasubandhu.**—Dans l'Inde, c'est Vasubandhu qui s'est appliqué tout particulièrement à élucider la question de la Nature de B. Il a écrit sur ce sujet un traité spécial, Tt. 1610 II, où il identifie la Nature de B. et la Matrice de Tg. en s'appuyant sur le Śrîmâlâsûtra, qui dit (T. 310 CXIX ; autre td. T. 353) : O Bienheureux ! La Nature de B., c'est la Matrice de Tg. D'après Vasubandhu, l'Ainsité ou le Corps d'Essence qui sont immanents dans les Enveloppements, c'est la Nature de B. Elle n'est pas diminuée quand elle n'existe encore qu'à l'état de cause, c.-à-d. n'est pas encore Eveillée, et elle n'est pas augmentée du fait qu'elle est arrivée à l'état d'effet, c.-à-d. à l'état d'Eveil. Elle est donc la Nature originelle, véritable, et qui ne change pas. La doctrine de la Nature de B. universelle, présente dans tous les Etres, est enseignée pour conduire à éliminer 5 défauts (kashitsu 過失) et à acquérir 5 Mérites (kudoku 功德). Quels sont les 5 défauts à éliminer ? (1) Bassesse d'Esprit ; (2) orgueil ; (3) attachement faux ; (4) diffamation de la vraie Loi ; (5) Prise du Soi. Quels sont les 5 Mérites à acquérir ? (1) Esprit de Bonne-volonté ; (2) Conduite respectueuse ; (3) Sapience ; (4) Connaissance ; (5) Grande Compassion. Pour expliquer la Nature de B., Vasubandhu la divise en 3 états : (1) état inné dans la Nature-propre (jishôjû 自性住), telle qu'elle existe chez les Profanes ; (2) état d'extraction (inshutsu 引出) : on passe de l'état de Catéchumène à ce stage au moyen des Exercices ; (3) état de Fruit obtenu (shitokka 至得果) : ce stage n'est atteint que si l'on est Hors-Catéchisme. Ainsi, pour Vasubandhu, tous les Etres, qu'ils soient à l'intérieur ou en dehors de l'église bouddhique, possèdent sans aucune exception la Nature de B. identique.—**Doctrines des écoles du Petit Véhicule.**—Vasubandhu les passe en revue dans le même traité Tt. 1610 I : Pour l'école du Vibhajyavâda, tous les Etres, Profanes ou Saints, ont pour base le Vide (kû 空) ; autrement dit, tous sortent du Vide. C'est le Vide qui est donc Nature de B., et aussi Mahâparinirvâṇa. La Nature de B. doit donc nécessairement exister dans tous les Etres. Mais pour les écoles des Abhidhârmika (Bidon 毘曇) et du Sarvâstivâda, les Etres ne possèdent pas tous la Nature de B. du fait de la naissance (shôtokubusshô 性得佛性＝shôtokubusshô 生得佛性) ; ils n'ont la Nature de B. que du fait des Exercices (shutokubusshô 修得佛性). Ces écoles ont en effet une répartition des Etres en trois degrés : (1) ceux qui par détermination n'ont pas la Nature de B. (jômubusshô 定無佛性) : jamais ils n'arriveront au Nirvâṇa ; c'est eux qu'on appelle Icchantika ; (2) ceux qui sont indéterminés quant à la Nature de B. (fujôumu 不定有無) : ils pourront y parvenir, s'ils s'y exercent ; sinon, ils ne l'auront jamais ; (3) ceux qui par

détermination ont la Nature de B. (jôubusshô 定有佛性) : ce sont les Saints des trois V., Auditeurs, B.-pour-soi, Bs. L'Auditeur arrive à la Nature de B. quand il atteint le degré de Patience-de-Douleur ; le B.-pour-soi, quand il arrive au stade d'Essence-au-bout-du-monde ; le Bs. n'y parvient qu'après avoir passé par les dix Déflexions, en arrivant au stade Sans-Régression (sur ces stades, cf. *Gojûnii, et sur les trois Natures, *Shô "Nature"). L'école Sarvâstivâda nie l'existence universelle de la Nature de B. ; elle la considère comme le résultat des Exercices.—**Doctrines des écoles du Grand Véhicule.** —*Ecole Nehan* (*Nirvâṇa*[*sûtra*]).—Depuis que Dôshô (Tao-cheng) 道生, sous les premiers Sô (Song), au v[e] siècle, avait prêché l'existence universelle de la Nature de B., jusque chez les Icchantika et dans les pierres mêmes, l'école du Mahâparinirvâṇasûtra a fixé son attention sur ce problème. Une grande collection des commentaires sur ce sûtra, Ttt. 1763 xix, compilée en 509, montre que, selon les commentateurs Hôyô (Fa-yao) 法瑤 et Sôshû (Seng-tsong) 僧宗, la Nature de B. est la poussée spontanée d'un B. qui a rejeté les Passions, l'Acte et la Douleur. On l'appelle Nature de B. en tant qu'elle existe dans l'état de captivité terrestre. Quand elle se manifeste, elle intègre le Corps d'Essence, mais tant qu'elle reste cachée, elle voyage à travers les cinq Destinations. Selon un autre maître, Sôryô (Seng-leang) 僧亮 ib. xviii, la Nature de B. est bien présente chez tous ; mais seuls ceux qui la voient arrivent à l'Eveil, tandis que les autres restent pris dans l'erreur ; c'est comme la gemme dans les sourcils : si elle se montre, elle constitue un ornement, si elle reste cachée, elle cause une maladie. Toutefois, qu'elle soit patente ou latente, sa valeur intrinsèque ne croît ni ne décroît. Il proclame donc que la Nature de B. immanente dans les Etres ne change jamais (fukai 不改). L'école du Nehan admet donc l'inaltérabilité de la Nature de B.—*Ecole Jiron* (*Daśabhûmikaśâstra*).—Eon (Houei-yuan) 慧遠, mort en 592, qui est une des autorités de cette école, traite la question de la Nature de B. dans Ttt. 1851 i. Buddha signifie Eveillé. Nature signifie cause-germe (shuin 種因), parce qu'elle est la Matrice de Tg. ; elle signifie aussi Substantiel (tai 體), parce qu'elle est (1) le Substantiel du B. à l'état de cause, c.-à-d. l'Esprit de Notation Vraie de B. (shinshikishin 眞識心, expression désignant la Notation Immaculée, cf. *amara, de cette école) ; elle est le Substantiel de B. à l'état d'effet, c.-à-d. le Corps d'Essence du B. ; (3) elle est la Nature d'Eveil identique et unique (dôichikakushô 同一覺性), aussi bien comme cause que comme effet ; (4) elle est encore Substantiel, parce qu'elle contient le Formel propre de toutes les Essences. Eon (Houei-yuan) considère plusieurs aspects de la Nature de B. Quoique le Substantiel en soit sans changement, son Activité (yû 用) suit les Facteurs (zuien 隨緣) ; si elle est dans les Passions, elle passe par la naissance et la mort, mais si elle est à l'état pur, elle atteint le Nirvâṇa. Elle peut être le Connaisseur (nôchishô 能知性) c.-à-d. la Notation Immaculée, et aussi le Connaissable (shochishô 所知性) ; et à l'état final elle peut être la Nature de B. du Corps d'Essence ou la Nature de B. du Corps de Fruition.—*Ecole Tendai* (*T'ien-t'ai*).—Cette école classe la Nature de B. en trois états en tant qu'elle est la cause-germe qui fait devenir B. (sanimbusshô 三因佛性) : (1) la Nature de B. comme cause proprement dite (shôimbusshô 正因佛性) : c'est elle qui possède les trois Vérités et qui se tient dans le Milieu ; (2) la Nature de B. comme cause de compréhension (ryôimbusshô 了因佛性), en tant que compréhension de l'Eveil ; (3) la Nature de B. comme Facteur (enimbusshô 緣因佛性) en tant que constituée par tous les Mérites, qui sont les Facteurs du second état. [Outre ces trois états, certaines autorités du Tendai en énumèrent encore deux autres : (4) la Nature de B. à l'état de Fruit, kabusshô 果佛性, c.-à-d. d'Eveil, et (5) la Nature de B. à l'état de Fruit du Fruit, kakabusshô 果果佛性, c.-à-d. de Nirvâṇa, l'Eveil étant la connaissance qui, en tant que cause, permet d'attester l'Idéal du Nirvâṇa en tant que fruit Ttt. 1718 x.] Des trois états classiques, Ttt. 1783 i compare le premier à une paillette d'or enfouie dans la terre, le second à la connaissance de cette paillette chez celui qui en sait le gîte, le troisième au débroussaillage qui permet de l'atteindre et de la prendre. Les trois s'enchaînent dans un cycle continu : les Facteurs aident à la compréhension qui mène à la Nature de B. proprement dite, cette dernière produit des Facteurs à son tour, ou bien encore met en branle la compréhension qui guide (dô 導) les Facteurs Ttt. 1716 v c. Le premier état est inné (shôtoku 生得, acquis de naissance) ; le second et le troisième sont acquis par les Exercices (shutoku 修得) ; mais les Exercices eux-mêmes résultent de la naissance. Les Exercices dégagent la Nature dans son ensemble, et la Nature fait mûrir les Exercices ; en fait les deux termes sont inséparables. Ainsi non seulement l'Ainsité ou l'Essencité est la Nature de B., mais encore la Nature de B. est la nature de tous les êtres, animés ou inanimés et jusqu'au règne minéral. Si la Nature de B. est l'Essencité, il n'y a plus, en effet, de distinction entre êtres animés et êtres inanimés ; les distinguer, c'est le fait de l'Inscience. Dans la Nature de B., il n'y a plus de différence entre les dix directions, entre les trois temps, etc.... ; c'en est là le Caractère même. Si on distingue les êtres animés des êtres inanimés, il n'en résultera pas seulement que les êtres inanimés n'auront pas la Nature de B., les êtres animés ne l'auront pas non plus ; et sans parler du règne végétal, c'est notre propre Nature de B. qui serait mise alors en question.—*Ecole Sanron* (*Mâdhyamika*).—Kichizô (Ki-tsang) 吉藏 Ttt. 1853

III expose l'attitude de cette école sur la question de la Nature de B. C'est une attitude purement critique, comme sur tous les autres points ; l'école ne s'applique qu'à réfuter les autres théories. L'idée centrale, c'est que le Chemin du Milieu (chûdô 中道), c.-à-d. la vérité qui n'est ni une ni double, est la Nature de B.—*Ecole Kegon* (*Avataṁsaka*).—C'est une école d'idéalisme pur, en étroit rapport avec l'école Yuishiki (Vijñaptimâtra) : elle s'écarte donc beaucoup du Tendai et du Sanron sur la question de la Nature de B. Dans son commentaire sur l'Avataṁsakasûtra Ttt. 1735 XXX, Chôkan (Tch'eng-kouan) 澄觀 rappelle que le Nirvâṇasûtra dénie aux murailles et aux cailloux la possession de la Nature de B., et que le Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 réserve le nom de Nature de B. à celle qui se trouve chez les êtres animés, et concède aux êtres inanimés la possession d'une Nature d'Essence (Essencité) seulement ; il en conclut que les êtres inanimés ne possèdent pas la Nature de B., et il ajoute que si les êtres inanimés possédaient la Nature de l'Eveil et devaient aboutir à devenir B., l'inanimé se changerait en animé, l'animé en inanimé, ce qui constitue une Vue fausse. Ainsi la Nature de B. est la propriété exclusive des êtres animés ; toutefois l'école Kegon, grâce à sa doctrine de la compénétration, admet que la Nature de B. est immanente dans tous les Etres, à l'état de cause ou d'effet, avec tous ses Caractères, autrement dit avec l'ensemble de ses vertus pleines et parfaites.—*Ecole Yuishiki* (*Vijñaptimâtra*).—Cette école établit une classification des Etres en cinq familles (*shô 姓 q.v., sk. gotra) qui sont (1) les Bs. par Détermination (bosatsujôshô 菩薩定姓) ; (2) les Auditeurs par Détermination (shômonjôshô 聲聞定姓) ; (3) les B.-pour-soi par Détermination (dokkakujôshô 獨覺定姓) ; (4) ceux dont l'appartenance à l'un des trois précédents Véhicules n'est pas Déterminée (sanjôfujôshô 三乘不定姓) ; (5) ceux qui ne seront jamais d'aucune de ces quatre familles (mushô 無姓). Cette conception particulière amène l'école Yuishiki à prendre aussi une attitude originale sur la question de la Nature de B. Elle n'admet pas la présence universelle de la Nature de B. ; deux familles seulement la possèdent, la première et la quatrième ; les autres ne la possèdent pas, et n'ont aucun moyen de l'acquérir par les Exercices. C'est cette doctrine qui fait que l'école est cataloguée comme "G.V. temporaire" (gonkyô 權教). En outre cette école reconnaît deux espèces de Nature de B., l'une théorique ou d'Idéal, ribusshô 理佛性, l'autre pratique, gyôbusshô 行佛性. La Nature de B. théorique est l'Ainsité en tant que Récipient de toutes les Essences ; la Nature de B. pratique est le Germe sans-Ecoulement, dans la Notation du Tréfonds, qui parachève la Nature de B. L'enseignement du Mahâparinirvâṇasûtra qui attribue à tous les Etres la possession de la Nature de B. est interprété par celle école comme s'appliquant à la Nature de B. théorique. Tt. 1530 II déclare expressément : Dans d'autres écoles il est enseigné que tous les Etres possèdent la Nature de B. et deviendront B., mais ce n'est là qu'un Moyen pour amener rapidement à l'Eveil une partie des Etres, ceux qui ne sont pas certains de leur V.—Cette doctrine qui se fonde sur les trois V. va à l'encontre de l'idée du V. unique ; aussi a-t-elle provoqué des controverses violentes au Japon entre l'école Tendai et l'école Hossô (Dharmalakṣaṇa) qui est celle du Yuishiki ; il suffit ici de signaler la controverse entre Tokuichi 德一 et Saichô 最澄 au IXe siècle, entre Chûzan 仲算 et Ryôgen 良源 au Xe.—*Ecole Shingon* (*Tantra*).—L'univers, animé et inanimé, est la manifestation des six Grands Eléments (*Dai 大), à savoir terre, eau, feu, air, espace, Notation. En conséquence, tous les Etres, animés ou inanimés, possèdent la Nature de B. Le B. a deux Corps, Corps d'Essence d'Idéal (rihosshin 理法身), et Corps d'Essence de Connaissance (chihosshin 智法身). Le premier est universel et consiste dans les six Eléments, sans qu'aucun arrête l'autre ; le second est individuel, et paré des trois Esotériques, du corps, de la voix, de l'esprit (cf. *Sammitsu), qui sont interchangeables dans leurs fonctions. Ainsi il n'y a pas d'être, dans le monde de l'esprit et dans le monde de la matière, qui ne possède la Nature de B.—*Ecole Jôdo* (*Terre-pure*).—Le Grand Vœu d'Amida en est le centre : grâce à ce Vœu, tous les Etres acquièrent la capacité de devenir B. ; la question de savoir s'ils possèdent la Nature de B. du fait de la naissance est sans intérêt, puisque chacun peut l'acquérir. Pratiquement, cette école admet donc l'existence universelle de la Nature de B.—Sur l'histoire des doctrines et des controverses relatives à la Nature de B. en Inde, en Chine et au Japon, cf. l'important ouvrage de M. Tokiwa Daijô 常盤大定, Busshô no kenkyû 佛性の硏究, 626 p., Tôkyô 1930.

BUSSOKUSEKI 佛足石, pierre portant l'empreinte des pieds du B.—Les pieds du B. sont fréquemment figurés dans les plus anciens monuments de l'art bouddhique en Inde, à Barhut, à Sâñchî, etc. ; ils sont généralement ornés d'une roue à mille rais inscrite sur la plante. Cette roue, pareille à celle qui orne les pieds de Viṣṇu (cf. Senart, Légende du Buddha, 166-169, 423-429), est un des trente-deux Caractères du Grand Mâle (cf. *Sô). On la retrouve, avec d'autres symboles dont le nombre et la liste varient, dans la plupart des empreintes gravées sur pierre qui sont très répandues dans tout l'ensemble du monde bouddhique. Une liste singhalaise, longuement étudiée par Burnouf (Lotus, App. VIII) qui la compare avec des empreintes indochinoises, n'énumère pas moins de 65 symboles. D'après T. 643 I (648c), la plante des pieds du B., parfaitement plate, est

ornée d'une roue à mille rais, avec une jante et un moyeu, de poissons [le double poisson est aussi un des mangala de Viṣṇu] et d'un foudre ; sur le talon est inscrit le signe de la coiffure de Brahmâ [Bonnôchô 梵王頂, mukuta ?], et sur l'extrémité des orteils sont dessinés des traits vermiculaires ou en forme de coquillages (reimon 蠡文). Le même sûtra T. 643 VI (675c) explique les Mérites qu'acquièrent les fidèles en voyant les pieds du B. ou leur représentation figurée : Les Etres qui, du vivant du B., le voient marcher et aperçoivent à chaque pas la Roue à mille rais incrite sous ses pieds, éliminent ainsi des péchés qui les feraient transmigrer durant mille Périodes ; et de même, après le Nirvâṇa, ceux qui par la Concentration réussissent à imaginer ces pieds en marche, ou simplement en voient la trace... Après mon Nirvâṇa, dit le B., qu'on fabrique de belles images du B. aux Caractères complets, avec des B. de Métamorphose et des auréoles, et qu'on dessine des traces du B. ... afin qu'à leur vue les Etres soient déchargés de péchés qui les feraient transmigrer durant d'innombrables Périodes.—La plupart des symboles indiqués dans ce texte étaient figurés sur l'empreinte la plus célèbre de l'Inde ancienne, celle qui était gravée sur une pierre à Pâṭaliputra, près du Stûpa des Reliques. Hokken (Fa-hien) la vit au Ve siècle Ttt. 2085, et deux siècles plus tard Genjô (Hiuan-tsang) en donne une description détaillée Ttt. 2087 VIII (td. Watters II, 92) : Les pieds étaient longs de 1^{p}, 8, larges de 0^{p}, 6 ; ils portaient le signe de la Roue, des poissons gravés en relief [? yôki 映起 ; Ttt. 2053 III donne inki 隱起] et, sur les dix orteils, des ornements au trait [en forme de Svastika, ajoute Ttt. 2053 III (236a), qui mentionne en outre des dessins en forme de vases] ; la pierre était lumineuse. C'est sur cette pierre, ajoute Genjô (Hiuan-tsang), que peu avant son Nirvâṇa le B. s'était arrêté pour regarder une dernière fois le Maghada, qu'il quittait pour se rendre à Kuśinagara : C'est là la dernière empreinte de mes pieds, déclare-t-il à Ânanda. Aśoka avait élevé un édifice pour l'abriter, et plus tard plusieurs princes avaient vainement tenté de l'emporter chez eux ; le roi Sâśaṅka, ennemi du bouddhisme, n'avait pas non plus réussi à l'endommager.—Une autre empreinte fameuse était celle des Sources du Svat laissées par le B. après la conversion du Dragon Apâlala (cf. *Aharara) ; les dimensions en variaient selon les Mérites des visiteurs Ttt. 2085, 2087 III (td. Watters I, 231). Dans le même pays d'Uḍḍiyana, une pierre portait l'empreinte laissée par le B. lorsqu'il illumina le monastère de Mahâvana Ttt. 2087 III (td. I, 233). Près de Nagarahâra, au Gandhâra, on vénérait une empreinte lumineuse sur une pierre carrée ib. II (td. I, 184). Au Tamasâvana Genjô (Hiuan-tsang) vit les empreintes des 4 B. du passé ib. IV (td. I, 184 ; cf. sept B., s. v. *Butsu). Mais la plus célèbre de toutes était l'empreinte gigantesque laissée par le B. sur le pic d'Adam, à Ceylan, lorsqu'il posa un de ses pieds sur une montagne et l'autre au nord de la ville d'Anurâdhapura Ttt. 2085 ; les Hindouistes y voient le pied de Śîva, et les Musulmans le pied



Fig. 67. Bussokuseki (pierre portant l'empreinte des pieds du Buddha). D'après l'estampage d'une copie en bois de l'empreinte sur pierre des pieds du Buddha conservée au Yakushiji 藥師寺.

和漢資料に基ける佛教百科辭彙

法寶義林

法寶義林は各册約百頁の分册刊行として約十册にて完結の豫定なり。每册數多の挿圖を加へ、更に色刷を含む圖版を補ふ。

法寶義林は全册の申込に對してのみ應ずる事として分賣せず。代金は先拂に依らず每册刊行の都度拂込むものとす。代金は每册約六圓の見込にて發送實費は之に含まず。但し中途の申込に對しては申込以前の既刊分につきて定價の二割五分增とす。尙全部完了の上は定價增額することあるべし。

法寶義林は日佛會館(東京市神田區駿河臺鈴木町二十六番地)に宛て申込まるべく申込と同時に次に示す拂込方法中の一を擇び之を明示せらるべし。

第一、代金引換小包に依るもの

第二、各册定價の通知あり次第郵便爲替又は小切手を以て日佛會館法寶義林編輯主任宛送金するもの

每册その刊行に先ち定價を申込者に通知すべく、この際第一の方法による場合は發行と共に發送の手續を取り、第二の方法による場合には代金の受領を待ちて發送の取扱をなす。

法寶義林には大正新修大藏經索引を別卷として出版す。本卷は法寶義林の讀者は固より大正一切經の讀者にも必須の別卷にして、法寶義林及び大正一切經と同形の約二百頁の別册をなすべし。目下印刷中にて法寶義林第二分册に引續き刊行の豫定なり。法寶義林の申込者には、法寶義林と同樣本別卷を配本すべきも定價八圓也とし、尙この別卷に限り分賣の需めに應ずべし。

先きに法寶義林の英譯出版を計畫發表せるも該事業遂行上の困難により之を抛棄するの止むなきに至れり。

昭和五年十二月五日印刷
昭和五年十二月十日發行

編纂兼發行者　法寶義林編纂所
右代表者　高楠順次郎　東京市小石川區關口臺町五番地

印刷者　伊藤長藏　兵庫縣武庫郡御影町城ノ前一五〇〇番地

印刷所　合資會社 ぐろりあ そさえて　神戸市海岸通五番地商船ビル

發賣所　日佛會館　東京市神田區鈴木町二十六番地

同　大雄閣　東京市本郷區本郷三丁目

同　合資會社 ぐろりあ そさえて　神戸市海岸通五番地商船ビル

SUPPLÉMENT

AU DEUXIÈME FASCICULE DU

HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME

D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

I. *Liste additionnelle de termes techniques.*

II. *Liste additionnelle d'abréviations bibliographiques.*

SUPPLÉMENT

AU DEUXIÈME FASCICULE DU

HÔBÔGIRIN

I. LISTE ADDITIONNELLE DE TERMES TECHNIQUES.

Termes français.	*Termes sino-japonais.*	*Termes sanskrits-palis.*
Absence-de-Foi	Fushin 不信	Aśraddhya, âśrâddhya (asaddhâ)
Adaptation	Kuyû 功用	Âbhoga (id.)
Adhésion-excessive [aux règles disciplinaires]	[Kaigon]shu [戒禁]取	[Śîlavrata] parâmarśa, ([sîlavata] parâmasa)
Aîné	Chôrô 長老	Jyeṣṭha (jeṭṭha)
Aliment	Yô 養	Âhâra (id.)
Approprié	Shûju 執受	Upâtta (upâdiṇṇa, upâdinna)
Attache	Ke 繫	Grantha (gaṇtha)
Base	E 依	Upadhi (id.)
Bienheureux	Seson 世尊	Bhagavat (id.)
Bonne-Pensée	Zenne 善慧	Sâdhumatî (id.)
Clarifiante	Myô 明	Prabhâkarî (pabhâkarî)
Causes-facteurs	Innen 因緣	Hetupratyaya (hetupaccaya)
Conducteur	Dôshi 導師	Nâyaka
Crainte	Fui[ji] 怖畏[事]	Bhaya (id.)
Déroulement-continu	Zuiten 隨轉	Anuvartin (anuvatti)
Détermination de Rectitude	Shôshôrishô 正性離生	Saṁyaktvaniyama
Devenir	U 有	Bhava (id.)
Disposition-mentale	Igyô 意樂	Âśaya (âsaya)
Donateur	Seshu 施主	Dânapati (id.)
Dure-à-gagner	Nanshô 難勝	Durjayâ (dujjaya)
Enveloppement	Ten 纏	Paryavasthâna (*bhandana)
Ermite	Gengo 閑居	Âraṇyaka (âraaññaka)
Eternité	Jyô 常	Śâivatâ
Fait	Ji 事	
Fausseté	Mô 妄	Mṛṣâ (musâ)
Faute	Ka[shitsu] 過[失]	Doṣa (dosa)
Félicité	Fuku 福	Puṇya (puñña)
Formation	Shû 集	Samudaya (id.)
Fourré	Chûrin 稠林	Gahana (id.)
Futur	Mirai 未來	Anâgata (id.)
Grains de Poussière	Jinja 塵沙	
Groupe	Ju 聚	Râśi (râsi)
Habileté	Zengyô 善巧	Kauśalya (kusala)
Homme	Nin 人	Manuṣya (manussa)
Immobile	Fudô 不動	Acala (id.)
Incertitude	Gi 疑	Vimati (id.)
Inexistence	Mu 無	Abhâva (id.)
Inné	Gushô 倶生	Sahaja (id.)
[Extase] Intermédiaire	Chûgen 中間	Antarâ (id.)

Interrelation	Ichigyô 一行	Ekâyana (°yâna)
Joug	Yaku 軛	Yuga (id.)
Manquement	Bon 犯	Âpatti (di.)
Matricule	Hommo 本母	Mâtṛkâ (mâtikâ)
Maturation	Jôjuku 成熟	Paripâka (id.)
Mendicité	Bunne 分衛	Piṇḍapâta (id.)
Mère-de-Buddha	Butsumo 佛母	Buddhamâtṛ
Moine	Shamon 沙門	Śramaṇa (samaṇa)
Momentané	Setsuna 刹那	Kṣanika (khaṇika)
Né-du-Mental	Ishô 意生	Manomaya (id.)
[Acte mental] Non-fondé	[Sai] hiri [作意]非理	Ayoniso[manaskâra], (ayoniso [manasikâra])
Nuage-d'Essence	Hôun 法雲	Dharmamegha (dhammamegha)
Ornement	Shôgon 莊嚴	Alaṁkâra (alaṅkâra)
Passé	Kako 過去	Atîta (id.
Péché	Zai 罪	Varjya (vajja)
Permanent, Permanence	Jô 常	Nityakâ, nitya (nicca)
Pervers	Ja 邪	*Mithyâ (micchâ)
Présent	Genzai 現在	Utpanna (uppanna)
Propriété	Shou 所有	
[Sens] Prouvé	Ryô[gi] 了[義]	Nîta[artha], (nîta[attha])
[Connaissance] Qui-parfait-les-Actes	Jôshosa[chi] 成所作[智]	Kṛtyânuṣṭhâna [jñâna]
Quiétude	Shi 止	Śamatha (samatha)
[Terre] Radieuse	Enne[ji] 燄慧[地]	Arciṣmatî
Raisonnement	Jinshi 尋伺	*Vitarkavicâra (vitakkavicâra)
Relique	Shari 舍利	Śarîra (sarîra)
Reste	Yo 餘	Upadhiśeṣa (sesa, upadhisesa)
Révérend	Daitoku 大德	Bhadanta (id.)
Rugissement-de-lion	Shishiku 師子吼	Siṁhanâda (sîhanâda)
Sans-faute	Muku 無咎	
Sans-Résidence	Mujûsho 無住處	Apratiṣṭhita (appatiṭṭha)
Sans-Signe	Musô 無相	Animitta (id.)
Semblants	Ji 似	Âbhâsa
Sien	Gasho[u] 我所[有]	Âtmîya
Souillure	Ku 垢	Mala (id.)
Soutane	Kesa 袈裟	Kaṣâya (kâsâya, kâsâva)
Sphère	Sho 處	Âyatana (id.)
Squelette	Kotsu 骨	Asthi (aṭṭhi)
Subtilité	Misai 微細	*Sûkṣmatâ (sukumatta)
Sur-opérant	Gengyô 現行	Abhisaṁskâra (abhisaṅkâra)
Tache	E 穢	Angana (id.)
Taureau	Goô 牛王	Ṛṣabha (usabha)
Tonsure	Teihatsu 剃髮	Muṇḍanâ (id.)
Tribulation	Nô 惱	Upâyâsa (id.)
[Véhicule] Unique	Ichi[jô] 一[乘]	Eka[yâna] (id.)
Va-loin	Ongyô 遠行	Dûraṅgama (id.)
Victorieux	Shôja 勝者	Jina (id.)

II. LISTE ADDITIONNELLE D'ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Adkk. Abidatsumaron no kenkyû 阿毘達磨論の研究. *Kimura Taiken* 木村泰賢. Heigosha 丙午社, Tôkyô, 1922.

Bbrk. Bukkyô no bijutsu oyobi rekishi 佛教の美術及び歴史. *Ono Gemmyô* 小野玄妙. Busshokenkyûkai 佛書研究會, Tôkyô, 1917.

Dms. Daiminsanzôhossû L 大明三藏法數五十卷, *Ichinyo* (Ji-jou) 一如, etc. (ca. 1410). S. XXXVII, 1-2.

Hzks. Hizôkishishô X 秘藏記私鈔十卷, Kôbô 杲寶 (1306-1362). Ndzk.

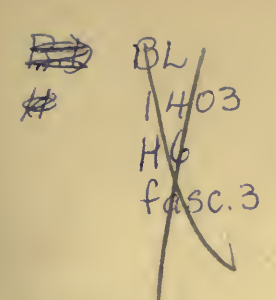
Itkk. Indotetsugakukenkyû I-V 印度哲學研究五卷. *Ui Hakuju* 宇井伯壽. Kôshisha 甲子社, Tôkyô, 1924-1929.

Kkk. Kegongyôkanjôki 華嚴經刊定記. Z. I, V, 1.

Kkss. Kongôkaishichishû II 金剛界七集二卷. *Shunnyû* 淳祐 (890-953). Dnbz. XLIV.

S. Lav. Vijñaptimâtratâsiddhi, La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite et annotée par L. de La Vallée Poussin. Paris (Buddhica, 1[e] série, 1), 1928. (cf. Tt. 1585).

Tkss. Taizôkaishichishû III 胎藏界七集三卷. *Shunnyû* 淳祐 (890-953). Dnbz. XLIV.



FONDATION ÔTANI ET WADA

法寶義林

HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME
D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

PUBLIÉ SOUS LE HAUT PATRONAGE DE
L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DU JAPON

ET SOUS LA DIRECTION DE

† **SYLVAIN LÉVI**
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

ET

J. TAKAKUSU
PROFESSEUR HONORAIRE À L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE DE TÔKYÔ

MEMBRES DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DU JAPON

RÉDACTEUR EN CHEF

PAUL DEMIÉVILLE

TROISIÈME FASCICULE : BUSSOKUSEKI-CHI



PARIS
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN MAISONNEUVE
11, RUE SAINT-SULPICE (6e)

1937

HÔBÔGIRIN

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU BOUDDHISME
D'APRÈS LES SOURCES CHINOISES ET JAPONAISES

TROISIÈME FASCICULE : BUSSOKUSEKI—CHI

187

AVERTISSEMENT

DU TROISIÈME FASCICULE

Après une interruption de plusieurs années, due à des circonstances diverses et en particulier au départ du Japon du rédacteur en chef, la publication du Hôbôgirin est reprise à Paris, où elle se poursuivra dorénavant. Les collaborateurs japonais ayant achevé leur part du travail en 1933, l'ensemble des matériaux préparés par leurs soins a été apporté en France par M. J. HASUZAWA, qui a passé à Paris, grâce à une bourse d'études accordée par le Gouvernement Français, une année et demie pour revoir, compléter et mettre au point ces matériaux avec le rédacteur en chef.

La mort de Sylvain LÉVI, survenue le 31 octobre 1935, est pour le Hôbôgirin une perte irréparable ; on s'efforcera néanmoins de mener à bien cette œuvre qui lui tenait à cœur. Il avait pu parcourir le manuscrit du présent fascicule, avant sa remise à l'imprimeur en juillet 1935. MM. A. FOUCHER, H. MASPERO et P. PELLIOT, membres de l'Institut, et M. J. HACKIN, conservateur du Musée Guimet, ont bien voulu accepter de former un comité de direction du Hôbôgirin pour remplacer Sylvain LÉVI du côté français, M. J. TAKAKUSU, membre de l'Académie Impériale du Japon, continuant à assurer la direction du côté japonais.

La publication de ce fascicule a été facilitée par une subvention du Gouvernement Français prélevée sur la Caisse des Recherches Scientifiques. On a bénéficié d'autre part de fonds provenant d'une donation faite naguère à Sylvain LÉVI par plusieurs savants américains, notamment C. R. LANMAN et J. Haughton WOODS, en vue de la publication d'un Dictionnaire du Bouddhisme dont il avait été question lors des Assemblées Fédérales des Sociétés Asiatiques en 1919, 1920 et 1921.

Les articles rédigés par des collaborateurs non réguliers seront désormais signés. Dans le présent fascicule, l'article Chi (Jñâna) *est dû à M. J. RAHDER, professeur à l'Université de Leide ; le reste est de la main du rédacteur en chef.*

---

d'Adam, d'où le nom européen de la montagne. C'est un creux dans le roc du sommet ; on l'a orné d'une bordure de cuivre. Les Chrétiens l'attribuèrent soit à Satan, soit à Saint Thomas. Cf. Jarl Charpentier, Heilige Fussabdrücke in Indien, Ost-Asiatische Zeitschrift, VII (1920), p. I sq., 179 sq., qui veut trouver dans ces empreintes gigantesques l'origine du nom pâli de l'Elephantiasis Arabum (enflure des extrémités inférieures ; en portugais, pejo do San Tomé), sîpada <sk. *śrîpada [mais le terme sk. est ślîpaḍa]. —En *Asie Centrale*, près de Koutcha, une "pierre de jade" jaune clair portait une empreinte du B. longue de 1p, 8, large de 0p, 8, qui rayonnait les jours de Sabbat, Ttt. 2087 I (td. I, 62).—En *Chine*, on montre actuellement en maints endroits des empreintes des pieds du B., mais plus ou moins tardives (Tokiwa et Sekino, dans Shina bukkyô shiseki 支那佛教史蹟, n'en signalent que des Ming et des Ts'ing). Au VIIe s. on en connaissait deux dans les environs du temple d'Aśoka près de Ning po, l'une du pied gauche, l'autre du pied droit, distantes de 37 Lieues, Ttt. 2106 I (405 a) ; la première se voit encore : c'est une fente naturelle dans un rocher (cf. Maspero, BEFEO, XIV, VIII, 49). En 840, le pèlerin jap. Ennin 圓仁 en vit une autre au Godaizan (Wou t'ai chan) ; sur le talon était gravée une inscription d'après laquelle cette empreinte était la copie d'un estampage levé en Inde, dans un temple d'Aśoka, par une ambassade chinoise envoyée au cours des années 627-650 pour porter un Froc aux lieux saints ; les dimensions de cette empreinte originale, ajoutait l'inscription, étaient de 1p, 8 sur 0p, 6, et l'estampage en était conservé à la capitale (Ngjg. 239 b). Ces dimensions correspondent à celles de l'empreinte de Pâṭaliputra, rendue célèbre en Chine par les récits des pèlerins [cf. sup.] ; quant à l'ambassade que mentionnait cette inscription, il doit y avoir confusion entre celle qui, d'après Ttt. 2122, aurait apporté de l'Inde, en 648, la copie d'une empreinte [cf. Pelliot, T'oung Pao, 1912, p. 378-380], et l'ambassade de Ôgensaku (Wang Hiuan ts'ö) 王玄策 qui porta un Froc en Inde en 657 et rapporta de Bodh-Gayâ, en 662, la copie d'une image du Bs. Śâkya [Pelliot, ib. 1923, p. 270 sq.]. Un ouvrage ch. de l'époque des Cinq Dynasties, daté de 954, rapporte qu'on voyait à cette époque au Gyokkaji (Yu houa chan) 玉華山, temple au Nord de Chôan (Tch'ang ngan) 長安 où travailla et mourut (en 664) le pèlerin Genjô (Hiuan tsang) 玄奘, une empreinte gravée sur pierre, avec une inscription : cette empreinte, avec son ornementation, passait pour être imitée d'un dessin ou d'un estampage rapportés de Pâṭaliputra par Genjô (Hiuan tsang) en 645 [cf. Naitô Tôichirô 内藤藤一郎 dans la revue Tôyô bijutsu 東洋美術, no x, (mai 1931), p. 1-16]. Cette tradition s'est perpétuée en Chine, et toutes les empreintes décrites par Tokiwa et Sekino reposeraient, d'après les inscriptions qui les accompagnent, sur un modèle indien rapporté par Genjô (Hiuan tsang).—Au *Japon*, la plus ancienne empreinte des pieds du B. est celle qui fut gravée en 752 sur une pierre conservée au Yakushiji 藥師寺, près de Nara (fig. 67, sup. p. 188). L'ornementation de cette empreinte est du reste identique à celle qui figure, gravée au trait, sur la plante du pied gauche de la grande statue en bronze de Bhaiṣajyaguru, dans le même temple ; cette statue date de la fin du VIIe siècle (680-697), elle est donc antérieure à l'empreinte sur pierre [cf. Naitô, loc. cit., fig. p. 14]. L'empreinte mesure, pour chacun des deux pieds, 1p, 57 sur 0p, 53 ; elle est surmontée d'une stèle sur laquelle sont gravés 21 poèmes jap. écrits en "mańyôgana" (caractères ch. employés pour transcrire phonétiquement les mots jap., comme dans le Mańyôshû 萬葉集). Ces poèmes sont attribués à l'impératrice Kômyô 光明 (701-760) : 17 célèbrent l'empreinte, 4 portent sur la Transmigration ; ils comptent parmi les plus anciens monuments de la langue jap. Quant aux empreintes elles-mêmes, assez abîmées, elles sont décorées de la Roue, du double poisson, d'un vase à fleurs, d'un foudre, de motifs en forme de coquillages, etc. et, sur le talon, d'un emblème qui est sans doute le "signe de la coiffure de Brahmâ" [cf. sup.]. Sur le pourtour de la pierre est gravée une inscription en ch., dont on trouvera un déchiffrement soigneux dans Dnbz. CXVIII, 292-296. Cette inscription rappelle la plupart des passages de T. 643 et Ttt. 2087 cités ci-dessus, puis ajoute que l'empreinte fut gravée en 752, par les soins d'un seigneur jap., d'après une copie qui avait été rapportée de Chine par l'ambassadeur Kibumi Motozane (?) 黄書本實 ; copie reproduisant, dit l'inscription, un modèle rapporté de l'Inde Centrale par Ôgensaku (Wang Hiuan ts'ö) et qui était conservé au Fukôji 普光寺 en Chine. C'était là [cf. Naitô, loc. cit.] le nom d'un des principaux temples de Chôan (Tch'ang ngan) ; fondé en 631, il reçut au VIIIe siècle les noms de Chûkôji 中興寺 puis de Ryûkôji 龍光寺 ; le nom de Fukôji se retrouve dans un ms. ch. du Shôsôin [cf. N. Sasaki 佐佐木信綱, Zuikyô 隋經, Tôkyô, 1929]. Quant à l'ambassade jap. qui rapporta de ce temple le modèle de l'empreinte, c'est vraisemblablement entre 653 et 671 qu'elle se serait rendue en Chine [cf. Naitô, loc. cit., et aussi un article de T. Itabashi 板橋倫行 dans Tôyô bijutsu, no I (avril 1929), p. 68-70] ; elle était accompagnée du moine jap. Dôshô 道昭, qui fré-

quenta Genjô (Hiuan tsang), mais l'inscription de 752 déclare formellement que le modèle de l'empreinte avait été rapporté par Ôgensaku (Wang Hiuan ts'ö) et non par Genjô (Hiuan tsang).—L'empreinte sur pierre du Yakushikiji a été imitée dans de nombreux temples jap. ; sur quatre de ces copies, qui se trouvent à Tôkyô, cf. Lafcadio Hearn, Footprints of the Buddha, dans : In ghostly Japan (1899), et plus récemment un article de T. Itabashi dans la revue Bukkyô bijutsu, nº XII (mars 1929), p. 7-24.—Bibliographie occidentale sur les pieds du Buddha, Chavannes, T'oung Pao, 1906, p. 157-8.—Cf. encore un sûtra de l'Ekottarâgama T. 125 XXXI (717 c), où un brahmane, voyant l'empreinte des pieds du B. sur les bords d'une rivière du Magadha (dont le nom correspond au pâli Ukkaṭṭha), se demande si ces traces sont celles d'un Dieu, d'un Dragon, d'un esprit, d'un Gandharva, etc. ; le B. lui explique la production conditionnée de toute personnalité. Dans le texte pâli [Angº Nikº IV, nº 36] et dans les textes ch. correspondants [T. 99 IV (28 a-b), T. 100 XIII (467 a-b)], il est spécifié que l'empreinte portait la roue à mille rais.

BUTA 部多=sk. p. bhûta, tib. 'byuṅ pa ; td. ishô 已生 "déjà né". Le mot sk. bhûta, verbal de bhûº "être, devenir", est susceptible de sens variés. Il peut signifier un être quelconque (tib. gyur ba), ou, par sous-entendu péjoratif, un être néfaste, un démon (p. ex. dans bhûta-vidyâ "la Science démoniaque", une des huit branches de la médecine, cf. *Byô) ; ou encore l'Être suprême, la réalité absolue (ch. jitsu 實 ou shin 真, tib. yaṅ das pa, p. ex. dans bhûta-koṭi, cf. *Jissai) ; ou ce qui a été, le passé (bhûta-pûrva, Mvy. 8302) ; ou ce qui est matériellement, un Élément (mahâ-bhûta, cf. *Dai 大). Dans le Kośa Tt. 1558 X (55 b) [K. Lav. III, 122-124], bhûta s'entend soit d'un Être qui est déjà né, par opposition à ceux qui sont encore dans l'Existence-intermédiaire (cf. *Chûu), soit de l'Arhat [qui est né mais n'aura plus à renaître] ; d'après Ttt. 2128 LXX (764 c), c'est afin de distinguer ces deux sens spéciaux que le mot bhûta est alors tc. en ch. au lieu d'être td.

BUTSU 佛=sk. p. Buddha ; tib. Saṅs rgyas.—Td. kakusho 覺者 "l'Éveillé", chisha 智者 "celui qui a la Connaissance", etc.—La tc. butsu 佛 (prononciation ch. vers l'an 600 : *b'i̯uət) n'est qu'une abréviation de butsuda (*but-da) 佛陀. Autres tc. fuda 浮陀, buda 部陀, ‡boda 勃陀, ~駄, 蒱陀, buta 步他, moda 母陀, ‡moda 沒陀, butto 佛圖, ‡futo 浮屠, 浮圖, 浮頭. La tc. archaïque ‡futo 浮屠 ou 浮圖 (ch. anc. : *bi̯əu-d'uo ; la leçon 圖 serait postérieure à la leçon 屠, cf. Pelliot, BEFEO, VI, p. 373, n. 2) reste usitée particulièrement dans les textes historiques profanes relatifs aux débuts du bouddhisme en Chine (Heou Han chou, Wei lio, etc.). Au IVᵉ siècle, on transcrit encore par Butto 佛圖 ou ‡Futo 浮圖 l'élément "Buddha" dans le nom d'un thaumaturge occidental, Buttochô (Fo t'ou teng) 佛 [ou 浮] 圖澄 (mort en 349 p. C.). Mais la forme Butsu 佛 apparaît déjà dans les textes bouddhiques les plus anciens, Sûtra en 42 articles T. 784, Mushi (Meou tseu) 牟子 Ttt. 2102 I, traductions de Anseikô (Ngan Che kao), etc. ; peut-être y a-t-il là une retouche due au désir de normaliser la terminologie. ‡Futo 浮圖 et Butto 佛圖 servent parfois à tc., surtout dans les textes profanes, et sans doute par confusion, le sk. stûpa, et non Buddha ; ainsi dans une td. qui semble dater de la fin du IVᵉ siècle, T. 195, on trouve le terme Buttoji 佛圖寺 pour désigner un temple, un stûpa, ou tous deux ; les stûpa d'Aśoka sont appelés Butto 佛圖 dans Tt. 1507 (td. attribuée à l'époque des Han, mais qui doit être bien postérieure), chez Kumârajîva (Tt. 1509 XI) ; cf. aussi Tt. 1509 XVI (‡Futo 浮圖), Ttt. 2135 (id.). Genjô et ses disciples signalent cet emploi abusif de la tc. ‡futo Ttt. 2087 I, 1828 XI a. Sur les tc. archaïques dans les textes profanes, matériaux dans 朱起鳳, 辭通 (Chang-hai, 1934), I, 341-342.—Au Japon le caractère 佛 se lit populairement Hotoke ; l'étymologie de ce nom japonais du B. est probablement 浮圖家, « bouddhisme » ou « bouddhiste » pour « Buddha ». Dans la terminologie maléfique (imikotoba 忌詞) qui était en usage chez les shintoïstes, plus particulièrement chez les prêtresses d'Ise (itsukinomiya 齋宮), le B. était désigné par le terme Nakago 中子 dont le sens n'est pas non plus certain (« celui du milieu » = le personnage central du panthéon bouddhique ? Bdjt. 1296) ; cf. le code Engishiki 延喜式, chapitre Itsukinomiya.—**Aperçu.**—Le mot "buddha" qui a eu une si grande fortune en Asie et même dans le monde entier, n'est en principe qu'un simple participe verbal de la racine sk. budhº, signifiant "[s']éveiller" d'où "comprendre" ; la forme buddha résulte d'une combinaison normale, conforme aux règles de la grammaire sanskrite : racine budh+ta[s], -ta étant l'affixe du participe indo-européen, familier au lecteur occidental par le latin -tu[s] (ama-tu[s]) et le grec -to[s] (kly-to[s]=sk. śru-ta[s]). Le participe ou verbal en -ta exprime l'action absolue, sans considération de voix active ou voix passive. Ces indications d'ordre linguistique sont

nécessaires pour comprendre la double valeur qui s'est attachée dès l'origine au nom de buddha : "celui qui s'est éveillé (lui-même)" et "celui qui a éveillé (les autres)". On peut dire que les deux grands courants du bouddhisme, P.V. et G.V., sont contenus à l'état prégnant dans cette double interprétation : le P.V. propose surtout le B. comme un modèle idéal à ceux qui cherchent leur salut personnel ; le G.V. le donne en exemple à ceux qui veulent assurer le salut d'autrui. Le B. est l'Éveillé par excellence ; à parler exactement, tous ceux qui sont entrés dans la vie religieuse telle que le bouddhisme l'a instituée possèdent l'Éveil (sk. bodhi ; cf. *Bodai), mais il se rencontre chez eux à des degrés divers ; seul le B. est exactement et complètement Éveillé (saṁyak-sam-buddha), sans aucun degré au-dessus de lui. En dehors de ce nom qui a eu un succès si éclatant, le B. est aussi désigné par une quantité d'autres appellations qui expriment les multiples aspects de ses perfections : Tathâgata (*Nyorai 如來) "ainsi arrivé," Sugata (*Zensei 善逝) "bien allé", Jina (Shô 勝) "victorieux", etc. A la différence des B.-pour-soi, le B. est un Bhagavat, *Seson 世尊 "l'honoré du monde", titre qui fait corps, ou presque, avec son nom.—Le B. historique est celui qu'on désigne couramment sous le nom de Śâkyamuni, "l'ascète [du clan] Śâkya" (cf. *Muni) ; mais dans le développement infini des transmigrations sans commencement, il a été précédé par d'innombrables B. La carrière religieuse de Śâkyamuni commence sous le B. Dîpaṁkara et se poursuit à travers des Périodes formidables sous des B. divers. Une tradition commune aux deux V. donne la liste des six B. qui ont précédé Śâkyamuni ; des stances également consacrées par la tradition passent même pour résumer la Discipline de chacun d'eux. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette tradition ; mais il ne sera pas inutile de noter que l'empereur Aśoka avait, selon son propre et incontestable témoignage, réparé un stûpa consacré à Koṇâgamana (=sk. Kanakamuni), l'avant-dernier des B. qui ont précédé Śâkyamuni, que ce stûpa se trouvait à peu de distance de Kapilavastu le berceau du B. Śâkyamuni, enfin que le B. Kâśyapa, le prédécesseur immédiat de Śâkyamuni, est intimement associé à la ville de Kâśî (Bénarès). Mais ce petit groupe des 7 B. fait bien pauvre figure si on le compare avec l'innombrable multiplicité des B. que le G.V. s'est plu à imaginer pour peupler l'innombrable multiplicité de ses univers. Dans la poursuite frénétique de l'absolu qui est le trait fondamental de l'esprit indien, le bouddhisme n'avait pas tardé à se poser la question des B. simultanés. Pourquoi n'y aurait-il à la fois qu'un seul B. ? La question se compliquait encore par l'immensité de la cosmologie bouddhique qui assigne à notre seul univers un ensemble de 3.000 Grands Chiliocosmes (chacun de mille mondes) et qui fait de cet univers un atome du tout intégral. Le G.V. repousse la présence simultanée de deux B. dans le même univers où ils feraient double emploi, mais admet en compensation l'existence simultanée d'une infinité de B. dans l'infinité des univers. Puis, par une démarche inverse, familière aussi au génie indien et procédant, elle aussi, d'un besoin d'absolu, le G.V. ramène tous ces B. à l'unité au moyen de l'identité : tous les B. sont les mêmes, ils sont donc le même B. Et cette unité à son tour, dans un nouvel effort de transcendantalisme, tend à se dissoudre dans une négation suprême, seule susceptible d'éliminer ou de vider tous les concepts relatifs et tous les termes finis où est enfermé l'esprit humain. La biographie légendaire du B. Śâkyamuni, qui avait animé longtemps l'Église d'une vie intense d'émotions et de réflexions, finit par s'évanouir pour laisser la place à un panthéon sans individualité ou à une pure abstraction.—Pour la dogmatique « buddhologique », on se reportera particulièrement aux articles *Busshin « Corps de Buddha », *Busshô « Nature de Buddha ».—**Définitions.**—Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 LXX (552 b) : B. signifie Éveillé ; on l'appelle ainsi parce qu'il est le premier à s'éveiller du sommeil de l'Inscience totale.—Ib. II (73 a) : B. signifie celui qui sait, parce que sous l'Arbre d'Éveil il a connu parfaitement toutes les Essences, passées, futures et présentes, animées et inanimées (sk. sattvâsattvasankhyâta), permanentes et impermanentes.—Nirvâṇasûtra T. 375 XVI (712b) : B. signifie « d'Éveil » : il s'éveille lui-même et il éveille les autres.—Kośa Tt. 1558 I (=K. Lav. I, 1) : Il a complètement détruit l'obscurité en tout ; il a retiré le monde de la boue des Transmigrations... Par ces deux traits, le B. Bhagavat est suffisamment désigné.—Buddhabhûmisûtraśâstra Tt. 1530 I (291 b). : On appelle B. celui qui, possédant l'Omniscience (sarvajñâtâ et sarvâkârajñâtâ) et dégagé de l'Obstruction des Passions comme de celle du Connaissable, s'éveille lui-même et qui éveille tous les Êtres à [la connaissance de] toutes les Essences et de tous les Caractères, de même qu'on s'éveille d'un rêve ou qu'un lotus s'épanouit. Cf. Vyâkhyâ sur Kośa I, I, p. 3, l. 6-10.—Vibhâṣâ Tt. 1545 CXLIII (735 b) : Les trois Hors-Catéchisme possèdent la Connaissance ; pourquoi ne les appelle-t-on pas B. ? Parce que seul un B. s'éveille le premier, s'éveille complètement, s'éveille séparément.—Ttt. 1851 XX B (864 c) : Éveillé a deux

sens...(1) Reconnaître, comme on reconnaît des voleurs ; l'Éveil s'applique alors à l'Obstruction des Passions, qui sont malfaisantes comme des voleurs ; seul le saint les reconnaît... et les empêche de nuire ; le Nirvâṇasûtra [T. 375 XVI (712 b)] dit bien : Dès que les voleurs sont reconnus, ils ne peuvent plus rien faire...(2) S'éveiller, comme on s'éveille du sommeil ; l'Éveil s'applique ici à l'Obstruction du Connaissable : dès que se produit la Sainte Sapience, on s'éveille du sommeil de l'Inscience.—Ib. On appelle B. celui qui s'éveille soi-même, par opposition aux Profanes ; celui qui éveille les autres, par opposition aux deux autres V. [Arhat et B.-pour-soi] ; celui dont les Pratiques d'Éveil sont parachevées (i. e. qui s'éveille et éveille à la fois), par opposition aux Bs.—Ratnakûṭa T. 310 LXIX (390 c) : Il n'y a de Tg. qu'en tant que dénomination selon la Vérité Vulgaire ; au Sens Ultime il n'y en a pas.—Mah° pr°p° śâstra Tt. 1509 IC : B. est une appellation de Vérité Vulgaire...Au Sens Ultime, on dit que tous les B. sont Vides, sans allée (cf. Sugata "bien allé", *Zensei) ni venue (cf. Tathâgata "ainsi venu", *Nyorai).—**Appellations synonymes de B.** —Selon Bdjt. 906, qui ne fournit pas de référence précise, au début d'une Période, les appellations sont au nombre de dix mille ; puis, les Êtres devenant plus obtus, il n'y en a plus que mille, comme c'est le cas p. ex. de Śakra Devendra [sahasranâma] ; plus tard encore, le nombre s'abaisse à cent, puis à dix. Parmi les Dieux dans le ciel, il subsiste encore cent noms ; ainsi MahâVairocana (*Dainichi), qui a accompli l'Éveil parmi les Dieux, a cent huit appellations [cf. inf. p. 194 a, Tt. 1679] ; mais Śâkyamuni qui a accompli l'Éveil parmi les hommes, n'en a que dix. —La liste de ces dix appellations varie suivant les textes ; un sûtra spécial T. 782 en traite ; il donne la liste suivante : (1) *Nyorai 如來, sk. p. Tathâgata, "ainsi venu", tib. de bźin gśegs ; (2) Ôgu 應供 "digne d'offrandes", sk. arhat, p. arahant ; tib. dgra bčom "tueur d'ennemis" (cf. *Rakan) ; (3) Shôtôgaku 正等覺, sk. saṁyaksambuddha, p. sammâs°, tib. yaṅ dag par rjogs pa'i saṅs rgyas : "qui a l'Éveil [au sens] correct et complet" (cf. *Bodai) ; (4) Myôgyôsoku 明行足, sk. vidyâcaraṇasampanna, p. vijjâcaraṇasampanna, tib. rig pa daṅ źabs su ldan : "pleinement doué des Sciences et des Pratiques" ; (5) *Zensei 善逝, sk. p. sugata, tib. bde bar gśegs : "bien allé" ; (6) Sekenge 世間解, sk. p. lokavid[a], tib. 'jig rten mkhyen : "qui sait (explique) le monde" ; [le 6 est combiné ici en un seul terme avec le suivant] (6 bis) Mujôji 無上士, sk. p. anuttara, tib. blan med : "sans supérieur" ; (7) Jôgojôbu 調御丈夫 "Mâle qui dompte et guide [sic]", sk. puruṣadamyasârathi, p. purisadamma° ; tib. skyes bu 'dul ba'i kha lo bsgyur "cocher du [cheval au] dressage [qui est] l'homme" ; (8) Tenninshi 天人師, sk. śâstâ devamanuṣyâṇâm, p. satthâ devamamussânam, tib. ston : "instructeur [des dieux et des hommes]" ; (9) Butsu 佛, sk. p. buddha, tib. saṅs rgyas : "Éveillé" ; (10) Seson 世尊 "vénéré du monde", sk. lokajyeṣṭha, p. lokajeṭṭha, tib. 'jig rten gyi gco bo. [Les équivalents sk. et tib. sont donnés d'après Mvy. 1-13 ; mais pour le dernier terme cf. *Seson.]—Même liste dans les Âgama, T. 99 XX (141 c) [= Ang° Nik°, vol. I, p. 65-66, où l'énumération manque], T. 125 XIV (615 a) [terminologie archaïque ; cf. T. 99 XXXV (255 b), et Saṁ° Nik°, vol. I, p. 219, où figure l'énumération, mais avec bhagavâ pour les termes 1 et 10] ; — dans T. 262 I (615 a) [= Lotus, p. 11 : terme 10, bhagavat], T. 614 II (277 a) [terme 10 : id. ; notes de Kumârajiva], Tt. 1462 IV [= Samantapâsâdikâ, début des Pârâjika ; terme 10 : bhagavat ; définitions détaillées, étymologies], Tt. 1521 XII (112 c) ; dans T. 375 XVI, T. 1485 II, Tt. 1509 II (71-73, définitions détaillées), mais sans le dernier terme ; — et dans T. 1581 III, Tt. 1509 XXI, XXIV, Tt. 1579 XXXVIII, Tt. 1646 I (chap. sur les dix noms), mais qui réunissent 6 bis et 7. Cf. Moch. 2243, autres réf. —L'Avataṁsaka, qui consacre un chapitre aux "noms de Tg.", en énumère dix pour les B. des "quatre univers du Monde Saha" T. 278 IV (418 a), 279 XII (58 c) ; une autre version de ce texte, T. 280 (446 a), due à Lokakṣema (ca. 167-186 A.D.), donne de ces dix noms des tc. d'un caractère très archaïque et dont plusieurs semblent fautives ou incompréhensibles. Voici la liste de T. 278, avec entre crochets les variantes des deux autres versions : (1) Siddhârtha 一切義成 ; (2) Pleine lune [T. 280 世世慢陀 = śaśimaṇḍala ?] ; (3) Siṁhanâdin ; (4) Śâkyamuni ; (5) Voyant divin [T. 279 Septième voyant ; sk. Mahârṣi ? T. 280 diffère] ; (6) Vairocana 毗盧遮那 [T. 279 *Rošana 盧舍那 ; T. 280 隨樓延, où le 1er car. est pour 隨 transcrivant vai°, vi°, ve°, cf. Pelliot, T'oung Pao, 1933, 95-98, les deux derniers = *Rojan en tenant compte de l'initiale consonantique archaïque de 延, cf. la tc. arch. 由延 pour yojana signalée Ttt. 2087 II (875 c) ; v. *Dainichi] ; (7) Gautama ; (8) Mahâśramaṇa ; (9) Jina ; (10) Nâyaka [mais T. 280 diffère].—La Mvy. s'ouvre par une liste de 80 appellations classées sous la rubrique Tathâgatasya paryâyanâmâni, ch. shobutsumyôgôrui 諸佛名號類, tib. de bźin gśegs pa'i mchan gyi rnam graṅs, "synonymes du nom de Tg." : (1) buddha ; (2) bhagavat ; (3) tathâgata ; (4) arhat ; (5) saṁyaksambuddha ; (6) vidyâcaraṇasampanna ; (7) sugata ; (8) lokavid[a] ; (9) anuttara ; (10) puruṣadamyasârathi ;

(11) śâstâ devamanuṣyâṇâm ; (12) jina, shô 勝, daikaku 大覺, rgyal, "victorieux" ; (13) lokajyeṣṭha (cf. sup.) ; (14) sarvajña, *issaichi 一切知, henchi 徧知, thams čad mkhyen, kun mkhyen, "omniscient" ; (15) trâyin, tâyin, hôgo 保護, zengo 善護, skyob, "protecteur" ; (16) devâtideva, tenchûten 天中天, lha'i yaṅ lha, "dieu [au-delà] des dieux" ; (17) maharṣi, daisen 大仙, konsen 金仙, draṅ sroṅ čhen, "grand Voyant" ; (18) dharmasvâmin, hôson 法尊, hosshu 法主, čhos kyi rje, "possesseur de la Loi" ; (19) ṛṣabha, gôô 牛王 etc., khyu mčhog, "taureau" ; (20) nâyaka, kubatsu 救拔, dôshi 導師, 'dren, "conducteur" ; (21) pariṇâyaka, fubatsu 普拔, hendô 徧導, yoṅs su 'dren, "total conducteur" ; (22) vinâyaka, hembatsu 徧拔, fudô 普導, rnam par 'dren, "spécial conducteur" ; (23) advayavâdin, munishi 無二詞, munigo ～語, gñis su med par sguṅ, "qui déclare la non-dualité" ; (24) śauddhodani, jôbonnôji 飯淨王子, zas gcaṅ gi sras, "fils de Śuddhodana" ; (25) daśabala, jûriki 十力, stobs bču, "dix-Forces" ; (26) mârajit, bukujôma 伏調魔, gômagun 降魔軍, bdud 'dul, "vainqueur de Mâra" ; (27) śâkyapungava, saishôshaka 最勝釋迦, etc., śâkya'i skyas mčhog, "mâle Śâkya" ; (28) goptar, yôgo 擁護, goji 護持, sruṅ mjad, "protecteur" ; (29) mahâtman, daijishô 大自性, saidaiichi 最第一, bdag ñid čhen, "grand Soi" ; (30) vijayin, sonshô 尊勝 etc., rnam par rgyal, "spécial vainqueur" ; (31) vibhu, henshu 徧主, khyab bdag, "grand maître" ; (32) viśvantara, fugo 普護, thams čad sgrol, "sauveur universel" ; (33) sarvadharmeśvara, issaihôjizai 一切法自在 etc., čhos thams čad kyi dbaṅ phyug, "souverain de toutes les Essences" ; (34) virâj, mimyô 微妙, mizô 微藏, rnam par mjes, "suzerain" ; (35) dhîra, kengo 堅固, brtan, "ferme" ; (36) guṇasâgara, kudokkai 功德海, yon tan rgya mcho, "océan des Mérites" ; (37) śaraṇya, ôgo 應護, tanki 堪歸, skyabs 'os, "secourable" ; (38) śaraṇa, ego 衛護, ku 救, skyabs, "recours" ; (39) vâdisiṁha; setsushishi 說師子, hôshishi 法師子, smra ba'i seṅ ge, "lion des parleurs" ; (40) narottama, shônin 勝人, mi mčhog, "le plus grand des hommes" ; (41) mârâbhibhû, gôma 降魔, bdul zil gyis gnon, "qui triomphe de Mâra" ; (42) apratipudgala, musanjôbu 無算丈夫, gaṅ zag zla med, "sans rival" ; (43) vântadoṣa, joka 除過, rika 離過, skyon gsal, "guéri des défauts" ; (44) hataviṣa, kodoku 去毒, bukudoku 伏毒, dug bčom, "destructeur des poisons" ; (45) anaṅgajit, jômugyô 調無形, lus med thul, "vainqueur du Sans-corps (l'Amour)" ; (46) ṣaḍabhijña, gusokurokujinzû 具足六神通, mṅon par śes pa drug daṅ ldan, "qui a les six Supersavoirs" ; (47) bhavântakṛt, nôshutsusanu 能出三有, srid mthar phyin, "qui met fin à l'existence" ; (48) aghahantar, metsuzai 滅罪 etc., sdig 'joms, "destructeur du péché" ; (49) siddhârtha, ‡shidatsu 悉達, issaigijôju 一切義成就, don 'grub, "qui a réalisé l'objet" ; (50) śâkyasiṁha, shakushishi 釋師子, śâkya seṅ ge, "lion des Śâkya" ; (51) varârha, tanshôgi 堪勝義, tangu 堪供, mčhog tu mčhod 'os, "digne d'honneur entre tous" ; (52) varada, shôse 勝施, segan 施願, mčhog sbyin, "qui donne des faveurs" ; (53) vîra, ômyô 雄猛, yûmyô 勇猛, dpa', "héros" ; (54) śamitar, nônyûzen 能柔善, nôshisoku 能止息, shi bar mjad, "apaisant" ; (55) śântapâpa, sokuzai 息罪 etc., sdig pa źi, "qui apaise [détruit] le mal" ; (56) śîtabhûta, goshôryô 獲清凉 etc., bsil bar gyur, "rafraîchissant" ; (57) śivaṅkara, sashô 作祥, sakichijô 作吉祥, śis mjad, "propitiatoire" ; (58) nirdvandva, mutô 無鬪, mujô 無諍, rcod med, "sans dualité" ; (59) nirmama, muga 無我, bdag gi ba med, "sans égotisme" ; (60) netar, hyôbyaku 表白, hyôki 標記, mchon, "guide" ; (61) niravadya, mufuzen 無不善, fuka 不過, kha na ma tho ba mi mṅa', "sans reproche" ; (62) nirbhaya, mukuku 無恐懼 etc., sñems pa mi mṅa, "sans crainte" ; (63) vîtatṛṣṇa, riai 離愛, sred pa daṅ bral, "dégagé de la Soif" ; (64) nirâdâna, mushu 無取, len pa mi mṅa', "sans Attribution-personnelle" ; (65) viśruta, bimyôshô 美名稱, rnam par grags, "célèbre" ; (66) śubhadharmâkara, zenhôgen 善法源, dge ba'i čhos kyi 'byuṅ gnas, "mine des bonnes Essences" ; (67) śuci, shôjô 清淨, gcaṅ, "pur" ; (68) anupama, muyu 無喩 etc., dpe med, "incomparable" ; (69) trikâlajña, ryôchisanze 了知三世, dus gsum mkhyen, "qui connaît les trois temps" ; (70) vâdin, gugo 具語, daironji 大論師, gsuṅ ldan, "qui énonce" ; (71) tridoṣâpaha, esangô 壞三業, metsusandoku 滅三毒, ñes pa gsum 'joms, "qui détruit les trois défauts" ; (72) triprâtihâryasampanna, gusantsû 具三通 etc., čho 'phrul gsum ldan, "doué des trois merveilles" ; (73) nirmala, muku 無垢, dri ma med, "sans tache" ; (74) triskandhapathadeśika, kaijisaṅundô 開示三蘊道 etc., phuṅ po gsum gyi lam ston, "qui enseigne le chemin des trois Masses" ; (75) nirjvara, mushitsu 無疾, mubyô 無疲, nad mi mṅa', "sans fièvre" ; (76) sûryavaṁśa, nisshu 日種, ñi ma'i rigs, "lignée du soleil" ; (77) âṅgirasa, nichizokukei 日續系, nichizoku 日族 etc., ñi ma'i rgyud, "descendance du soleil" ; (78) gautama, kudon 瞿曇, junshuku 純淑, gau ta ma, "Gautama" ; (79) ikṣvâkukulanandana, kanshôôshuki 甘蔗王種喜, bu ram śiṅ pa'i rigs dga', "joie de la famille d'Ikṣvâku" ; (80) prabhu, shusai 主宰, mṅa' bdag, "maître souverain".— La plupart de ces épithètes se retrouvent dans un

"Éloge des 108 noms de B." Tt. 1679 (td. xe s.) ; mais l'ordre et maints détails diffèrent. Le B. dont il s'agit dans ce texte n'est pas Vairocana (sup. 192 a!), mais Sâkyamuni. L'És. connaît aussi des "Éloges des 108 noms", mais il s'agit soit d'épithètes des 16 Bs. du Plan de Diamant (lesquels symbolisent, si l'on veut, les Mérites de Vairocana), soit d'épithètes appliquées à un personnage particulier (p. ex. Târâ, v. *Tara); cf. Mdjt. 1883.—**Catégories numériques.** —*Un Buddha.*—Le P.V. n'admet pas que plusieurs B. puissent exister simultanément. Le Kośa Tt. 1558 XII (=K. Lav. III, 198 sq.) cite l'Âgama [Madhyama T. 26 XLVII (723-724)] : De même qu'il ne peut y avoir dans le monde [simultanément] deux Rois Tournant-la-Roue, ainsi il est impossible dans le présent et dans le futur que deux Tg. paraissent dans le monde sans que l'un précède et l'autre suive. Qu'il y en ait un seulement, c'est la règle...L'expression "dans le monde" signifie-t-elle un triple grand Chiliocosme ou signifie-t-elle l'ensemble intégral des univers ? Les uns [les Sarvâstivâdin] soutiennent que certainement il ne naît pas d'autre B. [simultanément, même] dans d'autres mondes...D'autres [les Mahâsânghika, d'après la Vyâkhyâ] disent que d'autres B. peuvent paraître simultanément, mais chacun dans un univers différent ; voici leurs arguments : il y a beaucoup de Bs. qui s'exercent en même temps à l'Approvisionnement de l'Éveil ; certes il ne convient pas que paraissent simultanément dans un même univers plusieurs B., mais rien n'empêche que différents B. paraissent simultanément dans différents univers. Donc il paraît des B. infinis dans les univers infinis...Mais, dira-t-on, vous devez admettre alors que deux Tg. peuvent paraître en même temps dans un seul et même univers ?—Non ; ce serait inutile, car dans un seul univers un seul B. suffit à servir l'intérêt de tous les Êtres qui s'y trouvent. D'autre part, le Vœu du Bs. est d'accomplir l'Éveil dans un [seul] monde dénué de protecteur et d'appui, aveugle, afin de servir tous les Êtres et de devenir leur protecteur, leur appui, leur guide. [Deux sauveurs dans un seul monde feraient double emploi.] De plus, le respect à l'égard d'un Tg. unique est plus grand : on a plus de hâte à accomplir les pratiques, tant il est rare de rencontrer un B.—Même argumentation, presque dans les mêmes termes, dans un des grands traités du G.V., Bodhisattvabhûmi, fol. 39 [éd. Wogihara, Tôkyô, 1930, I, p. 92], cité K. Lav. III, 201, n. 2.—Le G.V. a résolu le problème par simplification : il enseigne à la fois l'innombrable multiplicité des B. et leur réduction à l'unité ; c'est la doctrine qui se résume dans cette formule : Ichibutsu issaibutsu 一佛一切佛 "un seul B.=tous les B." ; les écoles Tendai et Jôdo ont spécialement développé cette doctrine, sur laquelle v. La Vallée Poussin, T'oung Pao, 1928-1929, p. 17 sq. Cf. *Byôdô.—T. 278 v (424 c) : Un, il peut être innombrable ; innombrable, il peut être un. Connaissant la Nature des Êtres, il s'y conforme en tous lieux ; mais son corps ne vient de nulle part, ne va, n'arrive nulle part. C'est illusoirement et non en Réalité qu'il possède par Actualisation toutes sortes de Corps...Ib. (429 b) : C'est par une seule Voie (sk. bodhi ?) que les Êtres, tous sans Contreheurt, sortent des Transmigrations ; les corps de tous les B. ne sont qu'un unique Corps d'Essence ; ils ont même Esprit, même Sapience, mêmes Forces, mêmes Assurances.—T. 220 DLXXV (972 a) : En fixant sa pensée ininterrompue sur cet unique Tg., on Inspecte à la fois tous les B. des trois temps. C'est que, ô Mañjuśrî, les Mérites et les talents infinis que possède un seul B. sont Égaux à ceux de tous les B., car c'est par le V. de l'Ainsité unique que tous les B. des trois temps indifféremment attestent le Grand Éveil.—T. 310 LXXXVI (493 b) : Tous les B. ne sont qu'un seul B., tous les Terrains de B. ne sont qu'un seul Terrain de B. Ib. CXVI (655 b, cf. T. 220 DLXXV sup.) : Si on pense à un seul B. d'une façon ininterrompue, on peut voir ainsi tous les B. passés, présents, futurs. Pourquoi cela ? C'est qu'on réalise que les Mérites d'un seul B., innombrables et infinis, sont identiques aux Mérites des innombrables B. Les Essences inconcevables des B. sont Égales et sans différence [cf. *Byôdô] ; en effet, c'est par le V. de l'Ainsité unique qu'ils accomplissent l'Éveil suprême et acquièrent des Mérites et des talents infinis.—T. 360 : Il faut contempler le B. Amitâyus avec l'œil de l'Esprit...Si on le voit ainsi, on voit tous les B. des dix directions...c'est ce qu'on appelle l'Inspection du Corps de tous les B....Voir le B. Amitâyus, c'est voir les B. infinis des dix directions.—Ttt. 1932 : Si un seul B. accomplit l'Éveil, il n'est pas de Plan des Essences qui n'ait ce B. pour appui.—On trouve fréquemment citée dans les commentaires ch. et jap. une phrase de provenance inconnue (qui d'après Gkyt. VIII ne serait qu'un remaniement d'un passage de T. 385 II) : Si un seul B. accomplit la Voie et qu'il contemple tous les Plans d'Essence (avec l'œil de la Compassion), plantes, arbres, terrains doivent tous sans exception devenir des B. Cf. Bdjt. 82-83.—Ichibutsujô 一佛乘 "Véhicule unique des B.", exposé dans T. 262 I (=Lotus 26-28). Le V. unique, c'est celui des B. ; il n'y a pas de second ni de troisième V. (cf. *Jô).—*Deux Buddha.*—Nibutsubyôza 二佛並坐, Deux B. assis ensemble ; T. 262 IV (=Lotus 151) : En ce moment le bienheureux Prabhû-

taratna donna au Tg. Śâkyamuni la moitié de sa place sur le siège qu'il occupait dans l'intérieur de ce grand stûpa fait de Joyaux...et ces deux Tg. assis ensemble sur ce siège apparurent dans le ciel suspendus en l'air.—L'école Tendai interprète ce passage ainsi : Prabhûtaratna symbolise le B. d'Essence et la Concentration ; Śâkyamuni, le B. de Fruition et la Sapience ; les deux ensemble, l'identité de l'Essence et de la Fruition, de la Concentration et de la Sapience.—*Trois Buddha.*—(I) Correspondant aux trois Corps, cf. *Busshin.—(II) Dans l'école Jôdo, Śâkyamuni, Amida, et d'autre part tous les B.—(III) Pour les triades de B. dans l'iconographie, cf. *Sanzon.—*Quatre Buddha.*—(I) B. des quatre directions. (a) Liste du Suvarṇaprabhâsasûtra [éd. Nanjô-Izumi, p. 2] T. 663 I, 664 I, 665 I (td. parallèles ; aussi T. 643 IX=663 et 664) : Est, *Ashuku 阿閦 (665 : *Fudô 不動)=sk. Akṣobhya ; Sud, Hôsô 寶相=Ratnaketu ; Ouest, Muryôju 無量壽=Amitâyus [sk. Amitâbha] ; Nord, Mimyôshô 微妙聲 (665 : Tenkoon 天鼓音)= Dundubhisvara.—(b) Liste du Mahâvairocanasûtra T. 848 I : Est, Hôdô 法幢=Ratnaketu ; Sud, Kekaifuô 華開敷王 = Saṁkusumitarâja ; Nord, Fudô=Akṣobhya ; Ouest, Muryôju=Amitâyus.—(c) Liste du Vajraśekhara[?]sûtra T. 865=T. 874=Mvy. 83-86 : E. Fudô=Akṣobhya, tib. mi 'khrugs ; S. Hôshô 寶生=Ratnasambhava, tib. rin čhen 'byuṅ ldan ; O. Kanjizaiô 觀自在王=Lokeśvararâja (874 : Amitâyus ; Mvy., Amitâbha : tib. 'od dpag med) ; N. Fukûjôju 不空成就=Amoghasiddhi, tib. don yod grub.—(II) Quatre B. du Laṅkâvatâra T. 672 ; cf. *Busshin.—(III) Quatre B. de l'école Tendai correspondant aux quatre doctrines du Tendai : (a) B. des Trois Corbeilles sanzôbutsu 三藏佛 ; (b) B. commun tsûbutsu 通佛 (Corps de Métamorphose) ; (c) B. séparé betsubutsu 別佛 (Corps de Fruition, le *Rocana de l'Avataṁsaka) ; (d) B. complet embutsu 圓佛 (Corps d'Essence, Vairocana) Ttt. 1716 VII, etc.—(IV) Quatre B. du passé ; cf. inf. Sept B.—*Cinq Buddha* de l'Ês. : ce sont, dans le Plan de Diamant, Vairocana au centre, Akṣobhya E., Ratnasambhava S., Amitâyus (ou Lokeśvararâja) O., Amoghasiddhi N. ; dans le Plan de Matrice, Vairocana au centre, Ratnaketu E., Saṁkusumitarâja S., Amitâyus O., [Divya]Dundubhisvara N. Dans le Cercle du Plan de Diamant, ils sont placés au centre du Cercle dans les cinq disques de lune, et correspondent aux cinq Connaissances (Mvy. 110-114 ; cf. *Chi) ; dans le Cercle du Plan de Matrice, ils occupent le centre et quatre des pétales de la Cour à huit pétales dans la plateforme centrale (cf. *Mandara). Sauf Vairocana, central, et Amitâyus, toujours localisé à l'O. et toujours sous le même nom (cf. *Amida), les B. des deux Plans ne reçoivent pas les mêmes noms dans les deux Plans. On essaie toutefois de les identifier : p. ex. Dundubhisvaraṇ N. est identifié à Akṣobhya E. (cf. *Ashuku) ; Ratnaketu E. est identifié à Ratnasambhava S. ; Saṁkusumitarâja S. est identifié à Amoghasiddhi N. Toutefois un autre système se contente d'identifier les B. d'un Plan à l'autre par simple superposition des emplacements. (Cf. aussi *A [Ajigoten].)—Sceaux d'Acte des cinq B., Gobutsu kommain 五佛羯磨印 : (1) Vairocana, Sceau du poing de Connaissance ; (2) Akṣobhya, Sceau du toucher du sol ; (3) Ratnasambhava, Sceau du Don correspondant au Vœu ; (4) Amida, Sceau de Concentration ; (5) Amoghasiddhi, Sceau de l'Acte (cf. articles spéciaux sur chacun de ces B.). Cette liste est celle du Plan de Diamant ; dans le Plan de Matrice, les Sceaux de Ratnaketu, Saṁkusumitarâja et Dundubhisvara correspondent respectivement à ceux de Ratnasambhava, Amoghasiddhi et Akṣobhya, et l'on s'appuie sur cette correspondance pour l'identification des B. des deux Plans. Cf. Mdjt. 1363 c.—Sceaux et Formules pour la cérémonie de l'Onction des cinq B., Gobutsukanjôimmyô 五佛灌頂印明. Cette cérémonie consiste dans une quintuple Onction appliquée, avec des Sceaux, à cinq endroits différents sur la tête de l'adepte, endroits respectivement consacrés à chacun des cinq B. du Plan de Diamant ; ce rite a pour objet de l'initier aux cinq Connaissances qui sont mises en rapport avec eux. Cf. Mdjt. 634, Hmjr. 334.—Sur le groupe des cinq B. et sa genèse, cf. P. Mus, BEFEO, XXXIII, 839 sqq., XXXIV, 175 sqq.—*Six Buddha* placés aux six régions de l'espace T. 366 (Sukhâvatîvyûha) : (1) E. Akṣobhya avec 4 autres B. ; (2) S. Candrasûryapradîpa avec 4 autres B. ; (3) O. Amitâyus avec 6 autres B. (dont le dernier est Ratnaketu) ; (4) N. Mahârciḥskandha avec 7 autres B. (notamment Dundubhisvara) ; (5) au nadir, Siṁha avec 5 autres B. ; (6) au zénith, Brahmaghoṣa avec 9 autres B.—*Sept Buddha* du passé, Śâkyamuni et les 6 B. qui l'ont précédé. La liste en est identique dans toutes les écoles du P.V. et du G.V. ; les trois premiers appartiennent à la 91ᵉ (Vipaśyin) et à la 31ᵉ (Śikhin et Viśvabhû ; la 30ᵉ d'après T. 440 VIII) des Périodes passées comprises dans la Grande Période d'Ornement (shôgongô 莊嚴劫), qui a précédé la Grande Période actuelle ou Bonne Période (kengô 賢劫) pendant laquelle ont paru les quatre derniers (cf. *Kô, sk. kalpa).—T. 2 : Les 4 derniers B. ont paru dans les 6ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ et 9ᵉ Période [des 20 Petites Périodes de Stabilité] de la Grande Période actuelle.—Ttt. 2035 XXX : ils ont tous les quatre paru dans la 9ᵉ de ces

Périodes, mais au temps où la vie humaine était respectivement de 50.000, 40.000, 20.000 et 100 années; pour ces chiffres, on trouve de légères variantes dans les sources plus anciennes (p. ex. T. I I), qui d'autre part ne précisent pas le quantième de la (Petite) Période. Cf. aussi K. Lav. III, 192 n. 3; et les références Ttt. 2122 VIII.—Voici les noms sk., p. et tib. des 7 B. avec leurs tc. ordinaires et (d'après Tt. 1509 IX) leurs td. en ch. : (1) sk. Vipaśyin, p. Vipassin, ch. Bibashi 毗婆尸, td. shujuken 種種見 "toutes sortes de vues", tib. rnam par gzigs; (2) sk. Śikhin, p. Sikhin, ch. Shiki 尸棄, td. ka 火 "feu", tib. gcug tor čan; (3) sk. Viśvabhû (°bhuj), p. Vessabhû, ch. Bishabu 毗舍浮, td. issaishô 一切勝 "Victorieux de tous", tib. kun skyobs'; (4) sk. Krakucchanda, p. Kakusandha, ch. Kuruson 拘留孫, tib. log pa dan sel; (5) Kanakamuni, p. Koṇâgamana, ch. Kunagon 俱那含, td. Konsenshi 金仙子 "Voyant d'or", tib. gser thub; (6) sk. Kâśyapa, p. Kassapa, ch. Kashô 迦葉, tib. 'od sruṅs; (7) sk. Śâkyamuni, p. Sakyamuni, ch. Shakamuni 釋迦牟尼, tib. Śâkya thub pa.—On indique ci-dessous, pour les 7 B., leur caste, leur clan, la durée de la vie humaine à leur époque, leur ville d'origine, d'après T. I I, T. 2, T. 4, T. 125 XLV, T. 212 II, T. 425 VII et T. 440 VIII (pour la liste des arbres d'Éveil des 7 B., cf. *Bodai).—Caste : (1-3) kṣatriya, (4-6) brâhmaṇa, (7) kṣatriya.—Clan : (1-3) Kauṇḍinya, (4-6) Kâśyapa, (7) Gautama [mais T. 125 XLV donne deux listes différentes : (a) (1-3) Gautama, (4-6) Kâśyapa (7) Gautama; (b) (1-3) Kauṇḍinya (4-6) Bhâradvâja, (7) Kauṇḍinya)].—Durée de la vie humaine : (1) 80.000 ans [mais T. 125 XLV : 84.000], (2) 70.000, (3) 60.000, (4) 40.000, (5) 30.000, (6) 20.000 (7) 100 [mais T. 440 VIII : (1) 80.000 Périodes, (2) 60.000 Périodes, (3) 2.000 Périodes, (4) 40 petites Périodes, (5) 30 petites Périodes, (6) 20 Petites Périodes, (7) 100 ans].—Villes de naissance : (1) sk. p. Bandhumatî (mais T. 4 fautif ‡Setsumadai 刹末提), (2) sk. p. Aruṇavatî [T. I I td. Kôsô 光相 "Éclatante") ; (3) sk. Anupamâ, p. Anopamâ (T. 440 VIII td. Zuii 隨意 "Conforme aux désirs"; T. 4 fautif Anokuuma 阿耨憂摩]; (4) sk. Kṣemavatî, p. Khemavatî [T. I I td. Anwa 安和 "Paisible", T. 440 VIII td. Mui 無畏 "Sans crainte", T. 425 VII td. Jinken 仁賢 "Bonne et sage"; T. 4 donne un autre nom Rinkaridaina 輪訶唎提那]; (5) sk. Sobhavatî, p. Sobhavatî [T. I I td. Shôjô 清淨 "Pure", T. 440 VIII td. Shôgon 莊嚴 "Ornée", T. 4 tc. Samaotsudai 差摩越提=Kṣemavatî, T. 425 VII donne une tc. bizarre Sempa 占波 var. Jôbi 上被]; (6) sk. Vârâṇasî, p. Bârâṇasî [T. I I tc. fautive, T. 440 VIII td. Chishi 知使 "qui fait connaître"=sk. Kâśî, ancien nom de Bénarès; T. 425 VII donne Jinshi 神氏]; (7) sk. Kapilavastu, p. Kapilavatthu.—T. 1448 VII (32 a-b) : Kanakamuni naquit, atteignit l'Éveil et entra dans le Nirvâṇa, au bourg de Kuna 俱那 (sk. Kona, cf. p. Koṇâgamaṇa ?) non loin de Kapilavastu. Ib. (30 b) : Accompagné d'Ânanda, le B. Śâkyamuni s'assied à l'endroit où s'étaient assis les 3 B. précédents, près de Videha (Shôshinjô 勝身城) et de Mithilâ (Mitaira 彌替羅), dans la région de Kapilavastu. Ttt. 2085 et 2087 VI : Hokken (Fa hien) et Genjô (Hiuan tsang) visitèrent, dans cette même région, les stûpa marquant les endroits où ces 3 B. étaient nés, avaient rencontré et converti leur père, et étaient entrés en Nirvâṇa. D'après Hokken (Fa hien), la ville de naissance de Krakucchanda s'appelait Nabika 那毗迦, et celle de Kâśyapa, Tsui 都維. Une inscription d'Aśoka (pilier du Terai, près du site de Kapilavastu) rappelle que ce roi avait fait agrandir à deux reprises le stûpa de Kanakamuni. Ttt. 2089 IX : Genjô (Hiuan tsang) vit d'autre part à Bodh-Gayâ un site où les 4 B. passés s'étaient assis et promenés, avec un pilier marquant l'emplacement où Kâśyapa avait médité. Ib. VIII : Ce même B. avait à Bodh-Gayâ un stûpa contenant son image. T. 1448 XVII (82 a), 1451 XXV (426 c) : Un stûpa avait été élevé à l'endroit de sa crémation, à Bénarès, par le roi Kṛkin.—Toutefois la légende et le culte des 4 B. passés s'étaient aussi transportés dans l'Inde du Nord-Ouest. Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 IV vit au Tamasâvana, dans le Nord-Est du Penjab, l'empreinte de leurs pas et le lieu où ils s'étaient assis; ce site est rappelé Avadânakalpalatâ LVI, qui mentionne de plus, ib. LVII, des stûpa consacrés aux 4 B. passés sur le mont de la Pierre (Pâṣâṇa), dans la banlieue de Hingumardana=Nandivardhana au Gandhâra; cf. BEFEO, XXIV, 37-38.—Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 II vit encore les statues des 4 B. auprès de l'arbre Pippala sous lequel tous quatre s'étaient assis, à proximité immédiate du stûpa de Kaniṣka, dans la banlieue de Peshawar. C'est sous cet arbre que Śâkyamuni avait prononcé, rapporte Genjô (Hiuan tsang), sa prophétie relative au stûpa de Kaniṣka. T. 1448 IX (cf. Przyluski, J. As. 1915, II, 498) donne le titre d'un texte perdu qui contenait cette prophétie : Sûtra du siège des 4 B.—Les 7 B. passés sont associés aux 8 Bs. Mañjuśrî, Âkâśagarbha, Avalokiteśvara, Kudatsu 救脫 [tib. Skyabs grol, Moch. 681], Bhadrapâla, Mahâsthâmaprâpta I et II, Keṅyu 堅勇, dans un sûtra tantrique td. en 317-420 p. C., T. 1332 I, qui contient leurs Formules.—Dans le Saptabuddhakasûtra, T. 1147, 1333, 1334 (tib. Okan. 270, 852), les 7 B., apparus dans les airs, enseignent au Bs. Âkâśagarbha des Charmes

contre les maladies et les démons. Cf. aussi T. 1335 I (568 b). Les Charmes se rattachant aux 7 B. semblent avoir été fort en vogue en Chine, jusqu'aux T'ang; cf. les textes—aujourd'hui perdus—mentionnés Bskd. IV, 339-340.—Une des formes tantriques de *Kannon, Cundî, reçoit l'épithète de "Mère [cf. *Butsumo] de 7 koṭi de B." (du passé), Shichikuteibutsumo 七俱胝佛母 (Saptabuddhakoṭi-bhagavatî); cf. T. 1075 sqq., et *Kannon.—Les 7 B. sont l'objet d'un éloge en vers sk., tc. en ch. par Hôten 法天 vers l'an 1000, Tt. 1682: sur les textes sk. et tib., cf. Sakaki dans Geimon, mars-avril 1914; Staël-Holstein dans Ts'ai Yüan P'ei Anniversary Volume, Pei-p'ing, 1932, 175 sq.; Bskd. IV, 340.—T. 643 X a un chap. prescrivant la façon de méditer sur les 7 B.—Les 7 B. sont considérés comme les premiers patriarches de la secte Zen, et il était d'usage dans cette secte d'invoquer leurs noms chaque matin. Cf. p. ex. Ttt. 2076 I où ils figurent en tête de la section sur les patriarches. —T. 436 Le B. explique à Sâriputra les mérites qu'on s'acquiert en entendant ou en retenant les noms de 7 B., cinq de l'Est et deux du Sud, ou en faisant leurs images; ces B. n'ont aucun rapport avec les sept du passé.—*Shichibutsutsûkaige* 七佛通戒偈 [ou ~ryakkaige ~略戒~] stances exposant les Défenses d'une façon générale [ou résumée], prononcées par chacun des 7 B. passés. Le texte intégral en est donné dans un des Âgama, l'Ekottara T. 125 XLIV: Pendant 100 années après l'Éveil de Vipaśyin, la communauté reste pure et ce B. n'énonce qu'une seule stance en guise de Pénitentiel; à la fin de cette période il énonce un autre Pénitentiel. Pour Śikhin la période de pureté dure 80 ans, pour Viśvabhû 70 ans, pour Krakucchanda 60 ans, pour Kanakamuni 40 ans, pour Kâśyapa 20 ans, pour Sâkyamuni 12 ans; le nouveau Pénitentiel énoncé par Sâkyamuni à la fin des 12 ans n'est autre que le Pénitentiel en 250 articles.—Les sept stances figurent à la fin du Pénitentiel des Sarvâstivâdin T. 1436; texte sk. et td. française Finot-Huber, J. As. 1913, II, 539-543. Ccan. 152 renvoie aussi à Dhammapada-aṭṭhakathâ III, p. 236.—La plupart de ces stances se retrouvent séparément dans l'Udânavarga et dans d'autres textes. La plus célèbre est celle du B. Kâśyapa, traduite ci-dessus au début de l'article *Aku; elle est parfois attribuée au B. Sâkyamuni, ainsi T. 1454, 1442 I (qui attribue à Sâkyamuni les deux dernières des sept stances), Tt. 1521 X. Elle est commentée T. 212 XXV, Tt. 1579 XIX, etc.; bibl. Moch. 1916.—*Shichibutsuyakushi* 七佛藥師, le B. Bhaiṣajyaguru hypostasié en 7 B.; cf. *Yakushi.—*Huit Buddha* présidant à huit mondes de l'Est; leurs noms sont donnés T. 430 et 431 en réponse à une question de Sâriputra; ceux qui entendent ces noms atteindront l'Éveil sans Régression. T. 429 en donne une autre liste.—*Dix Buddha.*—(I) Dix B. présidant à dix mondes de l'Est T. 432.—(II) Dix B. des dix directions T. 367.—(III) Autre liste des B. des dix directions T. 435: en les invoquant au moment de se mettre en marche vers l'une des directions, ou de se coucher, ou de se lever, on s'assure leur protection.—(IV) Autre liste des B. des dix directions: en invoquant leurs noms, ou en y pensant, en les écoutant, en les retenant, on obtient l'état Sans-Régression dans l'existence présente; c'est ce que Tt. 1521 V appelle la "Pratique facile", igyô 易行. Cette liste figure, avec les mêmes noms de B. ou presque, dans Tt. 1521 V, T. 437 (auquel se réfère Tt. 1521 V), T. 1491, T. 643 VI; T. 310 CI donne une autre liste de B. des dix directions: leurs noms diffèrent, mais dans ce texte comme dans les précédents il est dit qu'en les invoquant on atteint l'état Sans-Régression.—(V) Dix B. du passé T. 279 XVI: Kâśyapa, Kanakamuni, Krakucchanda, Viśvabhû, Śikhin, Vipaśyin, Puṣya, Tiṣya, Padma, Dîpankara; tous ont résidé autrefois dans le palais de Śakra Devendra au sommet du mont Sumeru.—(VI) Dix B.=dix Corps de B.; cf. *Busshin.—(VII) Dix "B." (en réalité B. et Bs.) dont on invoque les noms dans les monastères de la secte *Zen, au moment des deux repas quotidiens, après avoir invoqué les trois Joyaux: Vairocana, Rocana, Sâkyamuni, Maitreya, Amitâyus, tous les B. des 10 directions et des 3 temps, Mañjuśrî, Samantabhadra, Avalokiteśvara, Mahâsthâmaprâpta. D'après Sms. cité Zrzs. 523-4 cette coutume remonterait à Dôan 道安 (Tao ngan, mort en 385).—*Trente Buddha* répartis entre les jours du mois; chaque jour on adore l'un d'eux. Coutume purement japonaise. Cf. Bdjt. 140.—*Trente-cinq Buddha* devant lesquels on fait acte de Contrition; T. 326 donne leurs noms et la formule de Contrition.—*Cinquante-trois Buddha.*—(I) Tous les B. antérieurs aux B. Lokeśvararâja et Amitâyus, mentionnés dans le Sukhâvatîvyûha T. 360 I. Dans les textes parallèles, le nombre et l'ordre diffèrent: cf. Moch. 1210-1212.—(II) Cinquante-trois B. du passé dont les noms sont énoncés par le Bs. Bhaiṣajyasamudgata pour le bénéfice des fidèles; en les invoquant on acquiert des mérites T. 1161. Cf. aussi T. 409.—Autres énumérations de B., cf. *Butsumyô.

BUTSUBONITTAI 佛凡一體, consubstantialité du B. et des Profanes. Doctrine de la secte Shin d'après laquelle B. et Profanes sont consubstantiels par l'Esprit. La Naissance au Paradis ne peut être

obtenue par les Profanes qu'en identifiant leur Esprit, par la Foi, à l'Esprit du Vœu d'Amida, Vœu dont l'objet est de les sauver eux-mêmes avec tous les Êtres. La Foi elle-même leur vient du B.; elle consiste à "accepter le Vœu d'Amida", c.-à-d. à faire son propre idéal de l'idéal du B.—Pour les fondements généraux de cette doctrine, cf. *Busshô et *Byôdô. Pour l'école Zen, citation inf. p. 214 b.

BUTSUDAN 佛壇 "autel bouddhique" (on dit aussi butsugan 佛龕 "niche bouddhique"). Terme désignant au Japon les autels domestiques, petites châsses (*zushi 厨子) en forme d'armoires, où sont placées soit une image, statue, peinture ou gravure, du B. que vénère la secte à laquelle appartient le propriétaire de l'autel (p. ex., dans les sectes Jôdo et Shin, *Amida, souvent flanqué de deux assistants), soit une invocation inscrite sur soie ou papier (p. ex. "Namo Amidabutsu" dans ces mêmes sectes), soit une reproduction de Cercle (*Mandara), etc.;—avec des tablettes (*ihai 位牌) portant le nom de religion (*hômyô 法名) des ancêtres ou des parents défunts, et parfois le nom du ou des fondateurs de la secte, ou encore celui des souverains. Ces autels sont placés dans une des pièces de la maison, généralement au salon (kyakuma 客間); on leur offre chaque matin de l'eau ou du thé, des mets, des fleurs, de l'encens, etc. ; les offrandes, qui varient selon les sectes, sont plus considérables à l'occasion des fêtes bouddhiques, de l'anniversaire des morts, etc.—Les moines eux-mêmes ont un autel domestique dans leur logement (dit *hôjô 方丈 "[cellule de] dix pieds carrés", kuri 庫裏 "magasin", etc.); ils y vénèrent un B. à titre individuel (naibutsu 內佛, *jibutsu 持佛), en dehors du culte qu'ils assurent dans le sanctuaire même (hondô 本堂). Cette coutume remonterait à l'Inde : dans Ttt. 2125 III, Gijô (Yi tsing) 義淨 (671-695) rapporte en effet qu'en Inde et dans les Mers du Sud les moines bouddhistes vénéraient des images dans leurs chambres d'habitation, soit sur la fenêtre, soit dans une niche. Au moment des repas, ils recouvraient l'image d'une tenture ; chaque matin ils la lavaient et lui offraient de l'encens et des fleurs, et à midi ils lui offraient une partie de leur repas. A côté de l'image était placée une boîte contenant des textes sacrés. Les moines dormaient dans une autre pièce. Tel était le rituel du culte individuel, distinct des cérémonies qui avaient lieu dans l'édifice du sanctuaire. Gijô ajoute que la coutume de dormir dans une pièce autre que celle de l'image ne paraît pas justifiée, puisque du vivant du B. ses disciples partageaient sa chambre.—En Chine aussi, cette coutume existait dès avant l'époque de Gijô : Ttt. 2070 (105 b, 16) rapporte que Dôshaku (Tao tch'o) 道綽, second patriarche chinois de la secte Jôdo (562-645), vénérait des textes et une image dans son logement privé. Zrzs. (cité Zsjt. 959) rapproche cette coutume de celle des confucianistes à qui il était prescrit de sacrifier aux ancêtres dans leur chambre lorsqu'ils n'avaient pas de temple ancestral (byô 廟).— Au Japon, un décret de l'empereur Temmu 天武, en date de 685, ordonna à tous les gens du peuple de réserver au B. une chambre pour y vénérer son image et ses sûtra (Nihongi XXIX) ; mais on ne sait dans quelle mesure cet ordre fut mis à exécution. A l'époque de Heian, il semble que l'image ait été vénérée dans une pièce (généralement le salon) dite jibutsudô 持佛堂 "salle du B. en tant que patron individuel" ; en même temps, les fidèles commençaient à rapporter des centres de pèlerinage des dessins grossiers qu'ils collaient aux murs de leurs maisons. C'est par suite des mesures de proscription prises contre le christianisme que le gouvernement des Tokugawa obligea chaque famille à avoir un autel domestique et à pratiquer le culte bouddhique ; ainsi se répandit dans toutes les classes de la société japonaise l'usage de l'autel domestique [cf. Bdji. 4020]. Quant à la coutume d'associer aux images bouddhiques, sur l'autel domestique, les tablettes des ancêtres, elle montre jusqu'à quel point le bouddhisme a pénétré dans la vie intime et familiale des Japonais ; en Chine, du reste, surtout dans le Sud, le tabernacle familial comporte généralement, auprès des tablettes ancestrales, une ou des images bouddhiques (p. ex., au Fou-kien, une statuette de *Kannon). Au Japon, les tablettes ancestrales sont placées à côté de l'image bouddhique ; il n'y a pas de règle fixe pour le nombre de générations dont les tablettes sont ainsi vénérées. Parfois l'ensemble des ancêtres est représenté par une tablette ou une inscription collective, et les tablettes individuelles sont déposées au temple ; parfois on ne conserve sur l'autel domestique que les tablettes des morts récents ; parfois même, durant les quarante-neuf jours qui suivent une mort (cf. *Sai, *Sôhô), la tablette est placée devant l'image bouddhique. Cf. *Ihai.

BUTSUDO 佛土 "terre de B.", ou Bukkokudo [do] ～國土 "royaume de B.", Bukkai ～界, Bussekai ～世界 "monde de B.", Butsuden ～田 "champ de B.", etc. ; tc. Bussetsu ～刹, etc.=sk. buddhakṣetra ; tib. saṅs rgyas kyi śiṅ Mvy. 3065. Le terme *Bukkyô 佛境 (q.v.), qui répond en principe au sk. buddhaviṣaya "Domaine de B.", est

souvent confondu en ch. avec les équivalents de buddhakṣetra.—Terrain de Buddha : résidence des B. et des Êtres qu'ils régissent et sur lesquels s'exerce leur œuvre de prédication, de conversion et de salut ; c'est en somme une sorte d'univers mystique (cf. dans le christianisme "Royaume de Dieu", "Cité de Dieu"...), conçu surtout du point de vue des rapports entre le sauveur et ceux qu'il doit sauver. —Des différentes td. ch. citées ci-dessus, Chiki (Tche yi) 智顗 donne l'interprétation suivante dans son cm. du Vimalakîrtisûtra Z. I, XXVI, 5 (432 a) : "On dit "royaume de B." parce que le B. y réside : de même qu'un royaume reçoit les noms de ses rois bien que ceux-ci y résident [non pas seuls, mais] avec leurs courtisans et leurs sujets [en Chine, jusqu'à l'époque moderne, le nom officiel de l'empire était celui de la dynastie régnante], ainsi ce Terrain est appelé "royaume de B." bien que le B. y réside avec tous les Êtres qui possèdent des Facteurs [de salut]. On dit "terre de B.", parce qu'elle sert d'appui au B. On dit "monde de B.", parce qu'il marque les limites (kai 界) de la résidence d'un Buddha", etc. —La tc. 佛刹 s'emploie aussi, en Chine et au Japon, comme désignation littéraire des temples bouddhiques. D'après Bdji. 4007, 4015, le caractère 刹 doit alors se lire *satsu et non *setsu, c.-à-d. que cette expression signifierait ici le pilier ou le mât d'un stûpa bouddhique, d'où par extension "stûpa" puis "temple, monastère" ; mais on peut aussi bien, semble-t-il, l'interpréter au sens de "Terrain bouddhique", sens auquel on lirait Bussetsu au Japon. Cf. *Satsu et *Setsu.—La notion de ces Terrains de B. est liée à celle du B. lui-même, de sa nature (cf. *Busshô) et de ses Corps (cf. *Busshin), et varie selon les écoles. On trouvera ci-dessous un aperçu des opinions et des classifications scolastiques, tiré en partie des encyclopédies jap. (p. ex. Bdji. 4023-4024), dans lesquelles les données traditionnelles de l'exégèse sino-jap. occupent une place quelque peu abusive au détriment des sources primaires de provenance ind. Pour plus de détails, on se reportera à l'ouvrage récent du Prof. Mochizuki 望月信亨, L'origine et le développement des doctrines relatives aux Terrains purs (Jôdokyô no kigen oyobi hattatsu 浄土教起原及發達), Tôkyô, 1930, notamment p. 727-762.—Dans la scolastique du **Petit Véhicule,** la question de différents Terrains de B. ne se pose pas, puisque le B. n'est pas encore considéré comme Supramondain et que son Terrain s'identifie par conséquent à notre (triple) monde, qu'il ne dépasse point. Du reste, le P.V. n'admet pas une pluralité de B. (ni par conséquent de Terrains de B.) dans le même temps ; l'Âgama est formel sur ce point : "Il est impossible que deux B. apparaissent dans le monde simultanément", et l'école Sarvâstivâda restait fidèlement attachée à ce dogme (cf. *Butsu, sup. p. 193 b). Mais d'autres écoles du P.V. (Sautrântika, Mahâsânghika) interprétaient l'expression "dans le monde", non pas au sens de l'ensemble de tous les mondes, mais au sens d'un seul monde (un Trichiliocosme) parmi les autres, et admettaient l'existence simultanée de différents B. dans les différents mondes. Toutefois il ne s'agissait toujours que d'univers "naturels" et impurs, comme celui du B. Śâkyamuni. Pour un essai de retrouver dans le "bouddhisme originel" l'origine de la doctrine des "Terrains purs", cf. Teramoto 寺本婉雅 dans 日本佛教學協會年報, vol. IV, 1933.—Avec la sublimation et l'idéalisation du B. dans le **Grand Véhicule,** la question des Terrains de B. change d'aspect ; en dehors de notre (triple) monde, on postule des "Terrains purs", des mondes épurés, transcendants comme les B. qui les régissent ou même les créent ou dont ils sont des émanations "métamorphiques". Un des premiers problèmes qui se posèrent à la scolastique du G.V. fut d'expliquer le rapport entre ces "Terrains purs" (*jôdo 淨土) et les "Terrains impurs" (edô 穢土, litt. "sales", ou fushôjôdo 不清淨土 "impurs", zendo 染土 "souillés", etc.) ou "mixtes" (zôdo 雜土, mêlés de pureté et d'impureté) de notre univers profane. Le dogme des hypostases (*Busshin), qui justifie la relation entre le B. "terre à terre" de la tradition du P.V. et les Corps métaphysiques du G.V., servit aussi à classer et à expliquer les Terrains. Le *Mahâprajñâpâramitâśâstra* Tt. 1509 XXXII (302 b-c), qui ne connaît que deux Corps, ne distingue aussi que deux sortes de Terrains (plus leur combinaison), compris encore dans le Trichiliocosme, mais en nombre infini : "Il y a diverses sortes de Terrains de B. : purs, impurs, mixtes. Il est dit dans le Sûtra de la Rubrique des Dieux Trente-trois (Sanjûsantenhongyô 三十三天品經) que, le B. étant allé faire une Retraite de repos au Ciel des Trente-trois, les quatre assemblées s'attristèrent de sa longue absence et déléguèrent Maudgalyâyana afin de lui demander pourquoi il abandonnait ainsi les Êtres. Le B. lui fit voir dans le Trichiliocosme de nombreux B. se livrant à des Faits de B. variés : prédications, pratiques d'Extase, Mendicité... Alors Maudgalyâyana, éclatant en pleurs..., se prosterna devant le B. en disant : "Grande est ta Compassion, car loin d'abandonner les Êtres tu les convertis et les sauves de diverses façons !"—"Et tu n'en vois que bien peu !" reprit le B. "Au delà de ce que tu vois,

il y a à l'Est un royaume dont le sol est d'or pur et dont le B. n'a pour disciples que des Arhat ; plus loin encore, un royaume dont le sol est d'argent et où les Disciples sont tous B.-pour-soi ; plus loin encore, toujours à l'Est, un royaume dont le sol toujours resplendissant est fait des sept Joyaux et où les Disciples sont tous des Bs. Sans-régression et possèdent les Charmes et les Concentrations. Tous ces B., sache-le, ne sont autres que moi-même ; c'est moi qui, dans ces mondes de l'Est, innombrables comme les grains de sable du Gange, et tant ornés [=purs] que non-ornés [=impurs], accomplis ces œuvres de B. ; et il en est de même dans les dix directions." C'est ainsi [reprend le śâstra après cette citation] que le B. Sâkyamuni a "aussi" [en plus de son Terrain "mixte"] un monde [=Terrain] pur comme le royaume [pur] d'Amita, et qu'Amita possède "aussi" un monde, comme le royaume de Sâkyamuni, à la fois orné-pur et non orné-impur [c.-à-d. un Terrain "mixte"]. La grande Compassion des B. pénètre jusqu'à la moelle ; sans songer à la beauté ou à la laideur des mondes, ils prêchent et convertissent selon les besoins de salut, comme une mère n'hésite pas à secourir son enfant bien-aimé fût-il tombé dans une fosse d'aisance." Tous les Terrains de B. du Trichioliocosme sont conçus dans ce texte comme ceux d'un seul B., selon le principe de l'Égalité intégrale (cf. *Byôdô), cher au G.V. : "Tous les B. ne sont qu'un seul B. ; tous les Terrains de B. ne sont qu'un seul Terrain de B." (Ratnakûṭa T. 310 LXXXVI, 493 b-c).—Dans un autre passage (Tt. 1509 XCIII, 714 a), le M°pr°pâr°śâstra affirme l'existence de Terrains purs situés au delà et en dehors des trois Plans qui constituent notre monde (ou nos mondes : Trichiliocosme...) ; ces Terrains sont ceux où résident les Arhat qui, ayant épuisé tout Facteur d'Écoulement dans les trois Plans, sont exempts de renaissance dans ces Plans : c'est dans ces Terrains "extracosmiques" qu'ils "complètent leur Éveil" en écoutant le Saddharmapuṇḍarîkasûtra (cf. *Jôdo).—Le même śâstra, ib. XXX (282 a-b), prend ailleurs l'expression "Terrain de B." au sens de : "ce Terrain de Félicité qu'est le B." (Buddha-[puṇya-]kṣetra), le B. étant conçu comme le receveur des Dons de ceux qui l'adorent, comme "champ" où les Racines-de-bien (kuśalamûla) que sont ces Dons "fructifient" en Félicité : "Planter une Racine-de-bien dans ce Terrain [de Félicité] qu'est le B. (ici Butsuden 佛田)..., c'est faire une offrande...aux B. des trois temps et des dix directions, soit qu'ils soient en ce monde, soit à leurs images, à leurs Reliques, ou simplement en pensant à eux...Il y a toutes sortes de Terrains de Félicité, mais le B. est le premier...En effet, le Joyau de la Loi est bien le Maître du B. ; mais s'il n'y avait pas de B. pour énoncer la Loi, celle-ci resterait inutile, de même que sans bon médecin un bon médicament reste inutile ; c'est pourquoi le Joyau de B. [comme Terrain de Félicité] est mentionné [dans la Prajñâpâramitâ] avant le Joyau de la Loi et celui de la Communauté. D'autre part, ce Terrain qu'est le B. fructifie en Rétributions Incommensurables ; pour les autres Terrains de Félicité, les Rétributions sont bien dites "Incommensurables", mais comportent en réalité des degrés et des différences...En outre, le Terrain de B. [c.-à-d. ce Terrain de Félicité que constitue pour le Donateur un B.] est pur : les mauvaises herbes des Passions, Amour et autres, y sont arrachées ; il a pour sol uni la moralité (śîla) pure, pour fertilité la Grande-Compassion ; il ne comporte point de ces terres salines [improductives] que sont les Hérésies ; il a pour canaux les 37 Ailes-de-l'Éveil, pour murailles les 10 Forces, les 4 Sécurités, les 4 Pleins-savoirs, etc. ; il fructifie en Rétribution de Nirvâṇa pour les trois Véhicules. Inépuisables sont les Félicités qu'on récolte en plantant ou en semant dans ce Terrain sans supérieur et sans égal..."—La notion de Terrain de Félicité rejoint ici celle de Terrain pur (*Jôdo) ; c'est en effet, toujours d'après le M°pr°p°śâstra Tt. 1509 XCIII (710 b, 711 c), en raison de leurs Facteurs antérieurs de pureté, en particulier de leur pratique et de leur enseignement des six Perfections, et des Dons des sept Joyaux qu'ils ont faits aux B. et à leurs Communautés, que les Bs. peuvent émettre le Vœu de réaliser un Terrain de B. pur et orné des sept Joyaux. Dans ce Terrain pur, il n'y aura pas d'être appartenant aux trois Destinations mauvaises (Infernaux, Trépassés, Animaux), mais seulement des Hommes et des Dieux : c'est pourquoi le B. reçoit l'épithète de "Maître des Hommes et Dieux" (cf. *Butsu) ; toutefois [comme on l'a déjà vu ci-dessus] le B. aura non pas un Terrain unique, mais des Terrains innombrables, et parmi ces Terrains, si les uns seront purs, d'autres seront mixtes [mêlés d'impureté] et comporteront des Êtres appartenant à toutes les cinq Destinations.—C'est un "lieu commun", dans la littérature de Prajñâpâramitâ (citations Dzsi. II, 757 a), que pour "orner et purifier le Terrain de B." il faut "se purifier soi-même, et purifier autrui, des trois Turbulences [du corps, du verbe, de l'esprit]", ou encore "orner et purifier la Conduite Spirituelle des Êtres". "Purifier le Terrain de B." doit s'entendre ici des pratiques par lesquelles les Bs. font apparaître, pour eux-mêmes et pour autrui, une sorte

d'univers transfiguré ("orné" de Joyaux, de fleurs de Lotus, etc. : "là tout n'est qu'ordre et beauté" ; le terme ch. gon 嚴 doit répondre au sk. vyûha), par delà notre monde de souillure ; et ces pratiques doivent être avant tout d'ordre spirituel, car un Terrain pur ne peut exister que pour un Esprit pur ("aux purs tout est pur").—C'est sur cet aspect spirituel des Terrains purs qu'insiste un autre ouvrage de l'école Sûnyavâda, le *Vimalakîrtinirdeśa,* dont le chapitre initial est consacré aux Terrains de B. : les Terrains purs sont conçus ici comme des paradis transcendants que le B. révèle à ceux des Êtres dont l'Esprit est pur ; aux autres n'apparaît que notre monde impur, lui-même création du B. à l'usage des Êtres inférieurs. T. 475 I : Le B. siège dans le bois d'Âmrapâlî à Vaiśâlî...Un jeune Laïc, Ratnakûṭa, l'interroge sur les Terrains de B. purs : "Ce sont", dit le B., "les [différentes] espèces d'Êtres qui constituent les [différents] Terrains de B. [qu'obtiendront] les Bs. En effet, les Bs. adoptent [différents] Terrains de B. selon les Êtres qu'ils ont à convertir et à dompter, selon le royaume qui convient aux [différents] Êtres pour s'initier à la Sapience de B., pour produire des Racines de Bs. Car c'est pour le bénéfice des Êtres que les Bs. émettent le Vœu d'adopter [tel ou tel] Terrain pur...Sache-le, ô Ratnakûṭa ! C'est l'Esprit droit, l'Esprit profond, l'Esprit de l'Éveil, le Don, l'observance des Défenses...qui constituent le Terrain pur des Bs. ; lorsque ceux-ci deviendront B., tous les Êtres véridiques, riches en Mérites, mahâyânistes, capables de renoncement, ayant pratiqué les dix Chemins-de-bien..., ce sont tous ceux-là qui s'en viendront renaître dans les royaumes de ces Bs....Ainsi donc, ô Ratnakûṭa, pour obtenir un Terrain pur, les Bs. doivent purifier l'Esprit ; c'est en raison de la pureté d'Esprit qu'est pur le Terrain de B."... "Mais s'il en est ainsi", questionne Śâriputra, "comment se fait-il que soit impur à ce point ce Terrain de B. [qui apparaît à nos sens dans ce bois d'Âmrapâlî], alors que certes, du temps où notre Bg. [Śâkyamuni] était Bs., son Esprit était pur ?"... "Ce n'est point", réplique le B., "par la faute du B., mais de leur propre fait, que les Êtres n'aperçoivent point la pureté ornée du Terrain de B. Pur est ce mien Terrain, ô Śâriputra ; c'est toi qui ne le vois point..."—"Tel que je le vois", reprend Śâriputra, "ce Terrain est plein d'impuretés : collines et fossés, ronces et graviers, terre et rocs..."—"C'est dans ton propre Esprit qu'est l'inégalité ; c'est parce que tu vois ce Terrain sans te fonder sur la Sapience de B., qu'il est impur [à tes yeux]..." Alors le B., touchant le sol de ses orteils, fait apparaître aux yeux de Śâriputra et de l'assemblée un Terrain de B. pur, orné des Joyaux innombrables du Trimégachiliocosme, et où chacun des auditeurs se voit assis sur une fleur de lotus. Et il déclare à Śâriputra : "Mon Terrain de B. est toujours pur ainsi ; ce n'est qu'afin de sauver ces gens-ci, inférieurs [comme toi], que je révèle ces Terrains-ci, mauvais et impurs. De même que tous les Dieux prennent leur nourriture dans un seul et même récipient de Joyaux, mais que la couleur des aliments diffère selon les Mérites de chaque Dieu, c'est ainsi, ô Śâriputra, qu'il suffit d'avoir l'Esprit pur pour voir les ornements de Mérites de ce Terrain." Kumârajîva et ses collaborateurs, dans leur cm. de cette dernière phrase Ttt. 1775 I (338), formulent les observations suivantes : Si l'existence de Terrains divers, purs et impurs, n'était due qu'aux différences de Mérites chez les Êtres, le sûtra ne dirait point qu'elles leur sont révélées par le B. ; mais d'autre part, si c'était le B. seul qui révélait aux Êtres les Terrains purs en leur cachant les Terrains impurs, il n'y aurait point là de bénéfice pour les Êtres... Du "point de vue" du B., les Terrains sont toujours purs ; c'est en correspondance avec les Êtres inférieurs qu'en dehors [des Terrains purs] il en existe d'impurs ; [en réalité] ceux-ci sont identiques à ceux-là. Cf. la formule pittoresque d'un auteur ch. tardif [Shûmitsu (Tsong mi), IXe s. ; Ttt. 1795 B I, cité Dzsi.] : "Enfers comme palais des Dieux, tout est Terrain pur".—Un autre cm. du Vim°k°nirdeśa Ttt. 1781 II (931 a) ajoute que c'est aux Bs. que le Terrain—en réalité toujours le même—apparaît pur, et aux adeptes des deux V. qu'il apparaît impur, parce que ces derniers ne se fondent pas sur la Sapience de B. C'est là la doctrine du *Yogâcâryabhûmiśâstra* Tt. 1579 LXIX (736 c) : Il y a deux sortes de mondes, purs et impurs...Dans le monde pur on ne trouve ni Infernaux, ni Animaux, ni Trépassés ; il ne relève pas non plus ni du Plan du Désir, ni du Plan du Formel, ni du Plan du Sans-Forme ; on n'y éprouve pas de Douleur ; n'y réside que la Communauté [cléricale, sô 僧, sangha] des purs Bs. C'est après avoir gagné la troisième Terre que les Bs. y reçoivent naissance de par la force Souveraine de leur Vœu. On n'y trouve ni Auditeurs, ni B.-pour-soi, soit Profanes soit non Profanes, ni Bs. Profanes [le terme Profane, sk. pṛthagjana, s'oppose ici à Saint, sk. ârya ; le Saint seul est exempt des trois Destinations mauvaises : cf. S. Lav. 639 sq. et Moch. 120 b]...—Dans l'*école Hossô (Vijñaptimâtra),* les Terrains correspondent aux Corps de B., et l'on en compte trois [ou quatre] : (1) d'Essence (ou de Nature-propre), (2) de Fruition [(2 a) de Fruition

pour soi, (2 b) de Fruition pour autrui], et (3) de Métamorphose. Cf. p. ex. *Buddhabhûmiśâstra* Tt. 1530 VII (326 b-c), dont la doctrine sur ce point peut se résumer ainsi : (1) Le Corps d'Essence a pour Substantiel la pure Ainsité, c.-à-d. la réalité même (sk. tattva) de toutes les Essences ; illimité comme les Essences, omniprésent comme l'Espace, sa forme et ses dimensions échappent à toute expression. Le texte ne dit rien de son Terrain. (2) Le Corps de Fruition est soit Sans-Forme, soit Formel ; sous ce dernier aspect, son Formel est soit (2 a) réel (sk. sat), soit (2 b) Métamorphique (sk. nirmita). On appelle "Terrain pur réel" le Terrain constitué par le Formel réel du corps de Fruition ; ce Terrain s'étend à tout l'ensemble du Plan des Essences et ne peut être connu que du B. lui-même [Fruition pour soi]. Quant au Formel Métamorphique de ce Corps, il actualise toutes sortes de Terrains accessibles aux Bs. des grandes Terres (bhûmi) : c'est dans un de ces Terrains purs que le Corps de Fruition [pour autrui] prêche le Daśabhûmikasûtra [cf. Tt. 1530 I (293-296), longue dissertation sur les Terrains purs, v. *Jôdo]. (3) Les Terrains Métamorphiques sont ceux qu'actualise le Corps de Métamorphose pour les Êtres des Terres Métamorphiques (keji 化地, sk. nirmâṇa-bhûmi ?).—Doctrine analogue dans la *Siddhi* Tt. 1585 X (58 b-c) [S. Lav. 711-714], qui précise le rapport entre les Corps et les Terrains : il ne s'agit plus ici, comme dans les textes Sûnyavâda cités plus haut, du rapport entre le B. et les Êtres, envisagé du point de vue du salut, mais le problème se pose plutôt en termes d'ontologie ou d'épistémologie : (1) le Corps d'Essencité (ou de Nature-propre) a pour Terrain l'Essencité elle-même ; entre Corps et Terrain, pas de différence de Substantiel : le Terrain se rapporte au Corps comme la Nature-propre (svabhâva) à l'attribut qui la manifeste (lakṣaṇa). Ni le Corps ni le Terrain ne ressortissent au Formel. Ils sont infinis et omniprésents comme l'Espace. (2) Les Corps de Fruition "s'appuient en retour" (geṅe 還依) sur leurs propres Terrains [Corps et Terrains sont interdépendants, ils s'appuient l'un sur l'autre, n'existent qu'en fonction l'un de l'autre]. (a) Le Corps de Fruition pour soi, par une transformation (hen 變) continue (en "Série") de sa Notation pure (la huitième, cf. *Shiki), Associée à la Connaissance de Miroir, produit un Terrain pur, orné de Joyaux, illimité, qui est dû à la Concoction des Causes-Facteurs cultivés naguère par le Bs. en vue de son propre bénéfice. Ce Corps et son Terrain ne relèvent pas non plus du Formel ; ils sont illimités. (b) Au Corps de Fruition pour autrui correspondent des Terrains "purs", mais limités et susceptibles de se modifier, à l'usage des Bs. des dix Terres ; ces Terrains résultent d'une transformation de la Connaissance d'Égalité, transformation due elle-même à la maturation des Causes-Facteurs cultivés naguère par le Bs. pour le bénéfice d'autrui. (3) Les Terrains du Corps de Métamorphose sont dits Métamorphiques (nirmita-kṣetra) ; ils sont créés Métamorphiquement, à l'usage des Êtres inférieurs aux Terres (bhûmi), par la Connaissance Qui-parfait-les-Actes ; soit purs soit souillés, ils sont limités, modifiables. Les Terrains (1) et (2) sont identiques entre eux, ou ne se font pas Contreheurt, quels que soient les B. auxquels ils appartiennent ; les Terrains (3) et (4) peuvent être soit communs, soit non communs à plusieurs B., selon les Êtres à convertir. La Siddhi examine ensuite les rapports entre les Terrains, purs ou impurs, et les Notations-à-Écoulement ou sans-Écoulement, dont ils sont une "transformation".—Ce passage de la Siddhi est longuement développé dans l'"Encyclopédie des doctrines du G.V." Ttt. 1861 VII (369-374), de Kiki (K'ouei ki, 632-682 p. C.), où tout un chapitre est consacré aux Terrains de B. ; on trouvera dans ce chapitre un exposé systématique, avec de nombreuses citations à l'appui, des théories du G.V.—principalement de l'école Hossô (Vijñaptimâtra)—sur les Terrains. Kiki remarque notamment que, parmi les Terrains Métamorphiques, il y en a d'exclusivement purs, qui s'actualisent pour les Bs. des dix Terres ; ceux qui apparaissent aux Bs. antérieurs aux Terres, et aux deux V. inférieurs, sont tantôt purs (comme sera celui de Maitreya), tantôt impurs (comme est celui de Sâkyamuni). Quant aux Terrains de Fruition, d'après Kiki, ils comportent tous deux du Formel, mais seulement des Masses de Formel Sans-Écoulement ; ces Masses constituent le Terrain "matériel" (ki 器, sk. bhâjana), distinct des Êtres, de même que dans un royaume humain il y a d'une part les Êtres qui l'habitent et de l'autre son territoire matériel.—Un autre exégète ch., Kichizô (Ki tsang, 549-623 p. C.), de la *secte Sanron (Mâdhyamika)*, traite également des Terrains de B. dans son Traité sur le G.V., Ttt. 1853 V (67), et dans son cm. du Virmalakîrtinirdeśa, Ttt. 1781 II (927-928) ; il répartit les Terrains en cinq catégories : (1) purs (jô 淨), résultant des Facteurs de Bien accumulés par les Êtres sous l'influence convertissante des Bs. ; (2) impurs (fujô 不淨), résultant pour les Êtres de leurs Facteurs de Mal ; (3) purs [devenus] impurs (jôfujô 淨不淨), ceux des Êtres qui avaient des Facteurs de Bien, mais les ont laissé s'épuiser ; (4) impurs purifiés (fujôjô 不淨淨), ceux des Êtres chez qui

les Facteurs de Mal viennent à être supplantés par les Facteurs de Bien : ce sera p. ex. le cas du Terrain pur de Maitreya, purification de notre actuel Terrain impur ; (5) mixtes (zô 雜), où la pureté et l'impureté se trouvent mêlées, en raison des Facteurs à la fois bons et mauvais des Êtres. Tous ces Terrains sont dits, d'une part Terrains d'Êtres (shujôdo 衆生土) ou Terrains de Rétribution (hôdo 報土), en tant qu'ils résultent des Actes des Êtres, d'autre part Terrains de B. (butsudo 佛土) ou de Correspondance (ôdo 應土), en tant qu'ils résultent de l'influence convertissante des B. sur les Êtres ou sont actualisés par les B. Les "Terrains purs" (1re catégorie ci-dessus) se subdivisent à leur tour en quatre catégories : (1) Terrains communs aux Profanes et aux Saints (bonjôdôgodo 凡聖同居土), comme sera celui de Maitreya, ou comme est celui d'Amita, où en plus des neuf catégories de Profanes (kuhon 九品) se trouvent des Saints et des sages des trois V. ; (2) Terrains communs au Grand et au Petit Véhicule (daishôdôgodo 大小同居土), ceux qui sont en dehors des (trois) Plans et où renaissent les Arhat et les Bs. "de grande Force" qui sont délivrés de tout corps fragmentaire (bundan shin 分段身) dans les trois Plans ; (3) Terrains réservés aux seuls Bs. (dokubosatsushojûdo 獨菩薩所住土) : p. ex. le monde du B. Gandhâlaya [où Vimalakîrti envoya un Bs. chercher de la nourriture pour le B.], ou le monde [dont le sol est fait] des sept Joyaux [cf. le Sûtra de la Rubrique des Dieux Trente-trois, cité ci-dessus d'après Tt. 1509 XXXII] ; (4) Terrains réservés aux seuls B. (shobutsudokkodo 諸佛獨居土), comme celui dont il est question dans ce texte de T. 245 : "Sages et Saints résident dans [des Terrains de] Fruition ; seul le B. réside dans le Terrain pur".—L'*école Tendai* établit une classification analogue sous quatre chefs Ttt. 1778 I (564 sq.) : (1) Terrains communs aux Profanes et aux Saints : il y en a de purs et d'impurs ; (2) Terrains dits de Moyen avec-Reste (hôbeñyuyodo 方便有餘土), où résident les Saints des deux V. inférieurs et les Bs. qui, par la double Inspection (*Kan 觀) du Vide (*kû 空) et du Fictif (*ke 假), ont tranché les deux Troubles (*waku 惑) de la Vue (*ken 見) et de la Réflexion (*shi 思), mais n'ont pas encore détruit l'Inscience : ils sont donc "avec-Reste" et, bien qu'ils soient délivrés de tout "corps fragmentaire" dans les trois Plans, ils reçoivent, pour pratiquer les "Moyens", des "corps de transformation" (heñyakushin 變易身) dans un Terrain situé hors des Plans ; (3) Terrain de Fruition (kahôdo 果報土), où résident comme Corps d'Essence les Bs. qui ont détruit l'Inscience ; (4) Terrains radieux de quiétude éternelle (jôjakukôdo 常寂光土), où ne résident que les B. d'Éveil sublime (*myôkaku 妙覺) : ils sont pur Idéal, Essencité, Ainsité, et le Corps s'y confond avec le Terrain.—*Eon (Houei yuan)*, exégète éclectique de la fin du VIe s., donne dans Ttt. 1851 XIX (834 sq.) un chapitre sur les Terrains purs, avec une répartition des Terrains basée sur la théorie des trois Corps.—Dans l'*école Kegon (Avataṁsaka)*, on distingue : (1) des Terrains Inexpressibles relevant de la catégorie de l'Effet et dits Kokudokai 國土海 "mer des Terrains" ; (2) des Terrains Inexpressibles relevant de la catégorie du Causal et dits Sekaikai 世界海 "mer des Mondes". Cette dernière rubrique comprend : (a) le Monde de la Matrice de Lotus (Rengezôsekai 蓮華藏世界), qui est le Domaine des dix Corps de Vairocana ; (b) les dix sortes de Mondes (Jûjusekai 十種世界) : Nature de Monde, Mer de Monde, Roue de Monde, Plénitude de Monde, etc. ; (c) les innombrables Mondes "mixtes" (Muryôzôruisekai 無量雜類世界) : formes d'Êtres, formes de Sumeru, formes de rivières, etc. (Bdji. 4023-4024).—L'*école Shingon (Tantrisme)* répartit les Terrains en trois catégories : (1) Le Royaume à ornements És. (Mitsugonkokudo 密嚴國土), où réside Vairocana en son Corps d'Essence ou de Nature-propre : ce Terrain est orné de tous les Mérites inépuisables des trois Ésotériques ; (2) les Terrains purs des dix directions (Jippôjôdo 十方淨土), où réside le Corps de Fruition pour autrui : ce sont les Terrains purs d'Amita, d'Akṣobhya, de Bhaiṣajyaguru, etc. ; (3) les palais de Dieux et d'Asura (Shotenshuragû 諸天修羅宮), correspondant aux Corps de Métamorphose et de Coulée. Ces trois Terrains se manifestent respectivement à ceux qui ont obtenu chacune des trois catégories d'Atteinte mystique (*Shicchi) (Mdjt. 1942, d'après Ttt. 1796 III).—Un auteur de l'*école Zen (Dhyâna)* institue dans Tt. 2016 LXXXIX (903) une classification en cinq Terrains qui semble inspirée à la fois de celle du Hossô et de celle du Tendai.—Dans l'école proprement dite des *Terrains purs (Jôdo)*, où la croyance au Terrain pur de l'Ouest, la Sukhâvatî d'Amita, a pris un développement prodigieux, on a longuement discuté pour savoir si la Sukhâvatî est un Terrain de Fruition, où ne peuvent accéder les Profanes, ou un Terrain de Métamorphose où ils ont accès. Sur ce problème, et sur les Terrains purs en général, cf. *Jôdo.

BUTSUGE 佛牙, dent de Buddha.—Le B. a quarante dents (shi 齒, sk. p. danta, tib. chems) [au lieu de trente-deux comme les autres hommes Tt. 1509 IV] ; elles sont égales, serrées, et blanches ;

ce sont là autant de Caractères de Grand Mâle (sô 相). Certaines des listes de ces trente-deux Caractères, p. ex. dans T. 187 III (559), 220 CCCLXXXI (968), 579 II, Tt. 1509 IV, et LXXXVIII, etc., spécifient que le Grand Mâle a les quatre canines (ge 牙, sk. daṁṣṭrâ, p. dâṭhâ, tib. mche ba) blanches et longues; mais en général c'est seulement dans la liste des quatre-vingt excellences secondaires de Grand Mâle (kô 好; cf. *Sôgô) que les canines sont mentionnées à part, avec des épithètes qui varient selon les textes : arrondies, pointues, régulières, blanches, etc. L'Avataṁsakasûtra T. 279 XLVIII (253 b), dans une liste de quatre-vingt-dix-sept Caractères du Grand Mâle, distingue également, parmi les quarante dents du B., les quatre canines, qui sont ornées de Joyaux, de svastika, de fleurs, d'or, et émettent une lumière dans laquelle apparaissent d'innombrables corps de B.; et le cm. Ttt. 1735 XLVIII (866 b) ajoute qu'au Nirvâṇa ces canines ne sont point pulvérisées. Cf. aussi T. 261 IV (883) : Tout ce que consomme le Tg., boissons, mets, poissons, se transforme en Ambroisie au contact de ses quatre canines.—Les dents du B., et plus spécialement ses canines inconsumées lors de la crémation, constituent une de ses principales Reliques (cf. *Shari). D'après la tradition commune, lorsqu'après la mort de Śâkyamuni le brahmane Droṇa procéda au partage des Reliques, les quatre canines furent attribuées respectivement à Indra, aux royaumes de Gandhâra, de Kalinga, et au Dragon du village de Râma T. 1451 XXXIX (402) [=Dulva, td. Rockhill, Life, 147, et Dîgº Nikº XVI, 6, 28; pour Râma le texte ch. donne la tc. Arama 阿羅摩]. Toutefois d'après le Dîrghâgama T. 1 IV (29 c) [cité Ttt. 2040 IV (75 a)], c'est à Ajâtaśatru, roi du Magadha, que revinrent les canines, ou plus exactement la ou les canines supérieures.—T. 377 II (910) rapporte qu'Indra ouvrit lui-même le cercueil précieux pour prendre la canine droite supérieure, malgré les objurgations d'Aniruddha qui lui enjoignait d'attendre l'autorisation de l'Assemblée; il emporta cette Relique au ciel, mais deux Râkṣasa rapides avaient profité de son intrusion pour dérober, à l'insu de tous, une autre des canines.—Cette canine emportée par Indra était conservée dans l'un des quatre stûpa où les Dieux vénéraient, dans le ciel des Trente-trois, quatre Reliques de Śâkyamuni Ttt. 2040 III (66), Ttt. 2121 VI (28). C'est là que d'après Tt. 1462 III (690 a) [=Samantapâsâdikâ] vint la chercher le Novice Sumanas, envoyé par le roi de Ceylan Devânâmpriya-Tiṣya; Indra lui remit la dent : il la rapporta à Ceylan, où le roi la reçut en grande pompe et fit ériger sur elle un stûpa. Selon le Dâṭhâvaṁsa, ouvrage singhalais plus récent, c'est la Relique du Kalinga qui fut transférée à Ceylan, au début du IVe siècle; depuis la mort du B. jusqu'à cette date, elle avait été conservée dans la "Ville de la Dent" (Dantapura), capitale de Kalinga. La dent de Ceylan est restée célèbre entre toutes les Reliques du B. Elle est encore vénérée de nos jours, dans un sanctuaire de Kandy où elle fut transférée vers l'an 1600; elle est d'un jaune sale et mesure près de deux pouces (cf. sa description dans Kern, Histoire du Bouddhisme dans l'Inde, II, 131; et surtout Goloubew, Le Temple de la Dent à Kandy, BEFEO, XXXII, II). Le stûpa qui la contenait naguère était un centre de pèlerinage très fréquenté par les moines ch. Hokken (Fa hien) 法顯 la vit au début du ve siècle et rapporte comment chaque année, au milieu de la 3e lune, elle était portée en procession solennelle au monastère d'Abhayagiri, où on la laissait pendant 90 jours Ttt. 2085 (cf. Ttt. 2037 VII). Au VIIe siècle, Gijô (Yi tsing) 義浄 alla lui rendre hommage, ainsi que plusieurs autres pèlerins Ttt. 2066 I (3-4), II (9-10); l'un d'eux, Myôon (Ming yuan) 明遠, tenta même de la voler pour la rapporter en Chine : une tradition voulait en effet que cette dent fût destinée à parvenir en Chine dans un avenir éloigné ib. I (3). —Une autre des quatre canines, celle du Gandhâra, était conservée à Nagarahâra, dans un grand stûpa que visitèrent au ve siècle Hokken (Fa hien) Ttt. 2085 et au milieu du VIe siècle Dôyaku (Tao yo) Ttt. 2092 V; au VIIe siècle le stûpa était en ruines, et la dent avait disparu Ttt. 2087 II (878). Genjô (Hiuan tsang) mentionne des dents à Balkh Ttt. 2087 I (872) [Watters, Travels, I, 108], au Kapiśa ib. I (875) [W. 128 : dents de lait du Bs. Śâkya], à Nagarahâra ib. II (878) [W. 183], à Bâmiyân ib. I (873 b : dents du B., d'un B.-pour-soi du passé, d'un Roi-tournant-la-Roue-d'or), au Cachemire ib. III (887) [W. 279], à Kanyâkubja dans l'Inde Centrale ib. V (893) [W. 352].—En Chine aussi des dents de B. furent vénérées à plusieurs reprises. Ttt. 2059 XIII (411 c—412 a) rapporte comment une de ces dents, provenant de l'Uḍḍiyana et rapportée de Khotan, en 475, par le pèlerin Hokken (Fa hien) 法獻, fut volée en 522; cf. Ttt. 2034 XI (95 c). En 530 une autre dent aurait été apportée en Chine par une ambassade persane (Chavannes, Religieux éminents, p. 55 n. 3).—D'après une légende consignée dans Ttt. 2061 XIV (791 a), 2035 XXXIX (367), etc., une canine du B. [évidemment celle qu'avaient volée des Râkṣasa lors du Parinirvâṇa] fut donnée par Naḍa, fils du Dieu-Roi Vaiśravaṇa (cf. *Bishamon), au célèbre visionnaire Dôsen (Tao siuan) 道宣 (596-667). Celui-ci

la remit à son disciple Monkô 文綱, et elle fut conservée dans un monastère où l'empereur Daisô (Tai tsong) 代宗 la fit chercher pour l'inspecter en 776 (ou 767) ; Ttt. 2035 XLI (379 a), 2061 XIV (791 a-b). Lors de l'avènement des Sô (Song), l'empereur Taiso (T'ai tsou) 太祖 (960-975) la transféra en sa capitale de Rakuyô (Lo yang), où son successeur Taisô (T'ai tsong) 太宗 la soumit, en 983, à l'épreuve du feu, dont elle sortit intacte Ttt. 2037 IV (861 b), cf. 2035 XLIII (398 a), LIII (460 c) ; en 1043 cette même dent, implorée au palais impérial, fit cesser une sécheresse, et on la plaça alors dans une chapelle d'or à quatre portes Ttt. 2037 IV (866 c), 2035 XLV (410 b).—Sous les Cinq Dynasties, une autre dent, "grosse comme le poing", avait été apportée en Chine par un moine revenant d'Occident qui l'offrit à l'empereur Meisô (Ming tsong) 明宗 des Gotô (Heou T'ang) 後唐, en 928 ; celui-ci la montra à ses ministres et, se référant à la tradition d'après laquelle les dents du B. ne peuvent être endommagées ni par le feu ni par l'eau (var. par le marteau), la fit mettre à l'épreuve : elle se brisa. Cf. 五代史, XXVIII, 4 a-b ; 舊五代史, LXVII, 3 b. En 962 un moine de Tourfan apporta une dent de B.-pour-soi, Ttt. 2035 XLIII 395 a. —En 1105 les Jučen installèrent à leur tour une dent de B. dans leur palais impérial, Ttt. 2036 XIX (679 a).

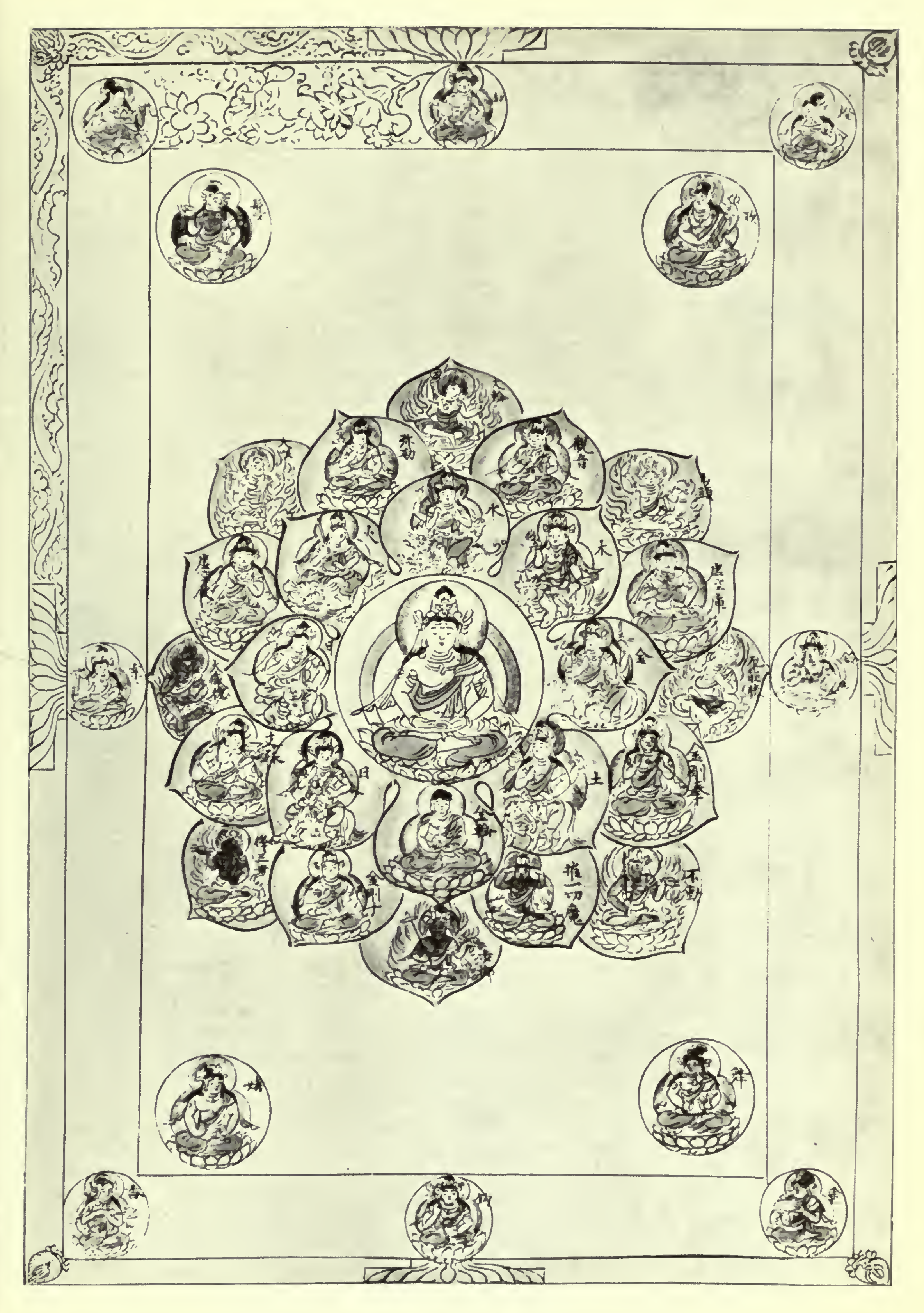
BUTSUGEMMO 佛眼母, tc. botsudaroshanô 沒陀路沙曩, etc.=sk. Buddhalocanâ Mvy. 4278, tib. Sańs rgyas kyi spyan. Personnification féminine de l'Œil de B. La plupart des documents sino-jap. donnent la forme [Buddha]locanî, p. ex. Roshanei 路者寧, Roshani 路者儞 Mdjt. 1934, et cf. TZ. I, 36 ; III, 75 ; VIII, 79 ; etc.—L'Œil de B. est dans l'Ex. le dernier des cinq Yeux (cf. *Gen 眼) : Œil de chair, Œil divin, Œil de Sapience, Œil de Loi, Œil de B. ; seul un B. possède tous les cinq. Dans l'Ês., l'Œil de B. est personnifié sous le nom de Butsugemmo "Œil-de-B. Mère" ; son image figure dans la Cour d'Omniscience et dans la Cour de Śâkya du Cercle du Plan de Matrice, et il a d'autre part un cercle spécial portant son nom. Les personnages du Plan de Matrice sont répartis entre trois clans (sk. kula) ou Sections, bu 部 : Section, de B., Section de Lotus et Section de Diamant ; à chacune de ces Sections président deux personnages, l'un, masculin, dit bushu 部主 "chef de Section", l'autre, féminin, dit bumo 部母 "mère de Section" ; Œil de B. est la "mère" de la Section de B. (la Section de Lotus a pour "mère" Pâṇḍaravâsinî, cf. *Byakuekannon, et la Section de Diamant Mâmakî, cf. *Mômôkei). On l'appelle aussi Butsugen-son 佛眼尊 "Vénérable Œil de B.", Butsugen-bumo ~ 部母 "~ mère de Section", Butsugen-butsumo ~ 佛母 "~ mère de B.", etc. Son nom complet est Issaibutsugendaikongôkichijôissaibutsumo 一切佛眼大金剛吉祥一切佛母 "Œil de tous les B., grand Diamant, Fortunée, mère de tous les B." T. 867 II (259 c). On trouve encore les noms Kokûgen 虛空眼 "Œil d'Espace" (ou de Vide, sk. gagana, cf. inf. "Germes"), Ttt. 1796 IV (623 b) et ib. V (631 c) [en tant qu'elle figure dans la Cour d'Omniscience de Vairocana, lequel a pour Substantiel le Caractère Réel qui n'est autre que le Vide ; toutefois T. 1902 IX distingue le Bs. Kokûgenbutsumo 虛空眼佛母 du Bs. Butsugen 佛眼], et d'autre part Nôjakugen 能寂眼 "Œil de Śâkyamuni" Ttt. 1796 V (633 c), ou Henchigen 遍智眼 "Œil d'Omniscience" T. 848 I (7 c) [en tant qu'elle figure dans la Cour de Śâkyamuni].—L'épithète *Butsumo (q.v.), "mère de B.", ne signifie pas qu'elle engendre les B., car p. ex. Vairocana, qui est un Corps d'Essencité universel (omniprésent), ne peut être engendré par autrui. Elle s'applique à l'Œil de B. en tant que cet Œil permet aux B. de discerner les besoins divers des Êtres à sauver, et d'engendrer par suite [tels des mères] différentes formes [hypostases, manifestations] appropriées aux différentes catégories d'Êtres Ttt. 1796 V (633 c, 19-20). C'est pourquoi les Formules et les Sceaux de ce personnage s'emploient dans le culte des personnages les plus variés [hypostases variées des B.] Mdjt. 1932. Cette personnification de l'Œil de B. est classée le plus souvent comme B., mais parfois aussi comme Bs., p. ex. T. 1902 IX (270), ou encore comme Reine de Science myôhi 明妃 (sk. vidyârâjñî) Ttt. 981 (411 sq.), T. 950 II (199 a).—Butsugemmo se présente dans les textes sous trois formes principales : (1) *transformation* (shohen 所變) *de Vajrasattva* : T. 867 II (260 a) "Alors, devant tous les Tg., Vajrasattva se transforme soudain en Corps de Mère-de-tous-les-B. Ce Corps se tient sur un grand lotus blanc ; son Corps émet de blancs rayons de lune ; ses deux yeux sont souriants, ses deux mains reposent sur son nombril comme dans l'attitude de la Pacification [Sceau dit de la Concentration] ; et de tous ses membres naissent dix Millions de B., [nombreux comme] les grains de sable du Gange [lire Gyôga 殑伽], qui tous lui rendent hommage."—C'est cette forme qui possède un Cercle spécial décrit ib. II (263 a) : "Alors la Mère-de-B., de Diamant, Fortunée, énonce encore la méthode pour dessiner son Cercle : On prend une pièce d'étoffe blanche, on y peint mon image grande comme le peintre (car, de façon générale, pour l'Application, toutes les images doivent avoir une gran-

deur égale à celle du corps assis de celui qui les peint). Sur cette étoffe on dessine une fleur de lotus à huit pétales, comportant trois étages [var. trois assemblées ; il s'agit de trois rangées concentriques de huit pétales chacune]. Au centre, on représente mon propre corps, et, sur le pétale placé devant moi, le Roi-Tournant-la-Roue Issaibucchô 一切佛頂 [=*Kinrimbucchô=sk. Ekâkṣarabuddhoṣṇîṣa], tenant une Roue précieuse de Diamant à huit rais ; puis en cercle, à partir de la droite, on place les émissaires (*shisha 使者) des sept Luminaires (shichiyô 七曜, sk. graha : soleil, lune, cinq planètes). Dans la deuxième Cour de la fleur [i. e. dans la deuxième rangée circulaire de pétales], devant le *Bucchô à la Roue, on peint Vajrasattva, et en cercle à partir de la droite les huit grands Bs., tenant chacun leurs symboles. Dans la troisième Cour, en cercle à partir de la droite, on place les huit grands Rois de Science de Diamant. Puis, en dehors des Cours, en disposition carrée [i. e. dans les encadrements carrés de la fleur de lotus], on peint les émissaires [des Bs. dits] des huit grandes Offrandes (cf. *Kuyô 供養) et des quatre Captations (*Shishô 四攝). Et que tous portent des coiffures léonines."—Cf. fig. de ce Cercle TZ. IV, 164, 195-196 ; III, 6 (pl. 13, en couleur : notre planche XVIII) ; III, 75 ; VIII, 72 (pl. 15, en couleur) [Vajrasattva ne semble pas y figurer].—Dans ce même texte T. 867 II (270 a-b), Vajrasattva se transforme également en Ekâkṣara-buddhoṣṇîṣa (cf. *Kinrimbucchô) ; ces deux personnages sont d'autre part placés l'un auprès de l'autre dans le Cercle spécial de Butsugemmo comme dans celui de *Kinrimbucchô (cf. Mnkk. pl. 111) ; et souvent l'on identifie l'un à l'autre Butsugemmo et *Kinrimbucchô Mdjt. 1933.—(2) *Transformation de Vairocana* (*Dainichi) : c'est la forme qui figure dans la Cour d'Omniscience du Cercle de Pl. M., et qui est appelée Kokûgen "Œil de Vacuité", cf. sup.—(3) *Transformation de Śâkyamuni :* c'est la forme qui figure dans la Cour de Śâkyamuni du même Cercle ; elle reçoit dans les autorités scripturaires le nom de Nôjakumo "Mère de Śâkyamuni" Ttt. 1796 v (633 c) ou de Henchigen "Œil d'Omniscience" T. 848 I (7 c) ; mais dans la tradition jap. se rapportant aux peintures "actuelles" des deux grands Cercles (Genzu 現圖, cf. *Mandara), cette forme est dénommée Nyoraibô 如來寶 "Joyau de Tg." (nom sk. complet : Sarva-tathâgata-maṇi), parce qu'elle tient dans la

Fig. 68. Butsugemmo (Buddhalocanâ) dans la Cour d'Omniscience du Cercle du Plan de Matrice. *(Type « actuel. »)*



Fig. 69. Butsugemmo (Buddhalocanâ) dans la Cour de Śâkyamuni du Cercle du Plan de Matrice. *(Type « actuel. »)*



CERCLE SPÉCIAL DE BUTSUGEMMO (BUDDALOCANÂ).
Zuzôshô (Jikkanshô), ms. de ca. 1310.

main gauche un lotus surmonté d'un Joyau, hô 寶 (sk. cintâmaṇi) : TZ. I, 89; Mdjt. 1760.—*Iconographie.*—Dans le Cercle du Plan de Matrice : (1) La figure de la Cour d'Omniscience devrait avoir, d'après l'autorité scripturaire T. 848 I (6 c), un corps couleur de l'or et un vêtement de soie blanche ; mais dans le Genzu jap. elle a la couleur de la chair et porte un vêtement rouge Sfdk. III (TZ. I, 37 a). Elle est assise sur un lotus et ses mains font le Sceau de Concentration, qui est aussi celui de Vairocana (fig. 68, d'après TZ. I, 646). C'est sous cette forme que Butsugemmo est représentée dans son Cercle spécial (cf. pl. XVIII), ainsi que comme transformation de Vajrasattva d'après T. 867 II [cf. TZ. IV, 395].—La figure de la Cour de Sâkyamuni, elle aussi assise sur un lotus, a le corps doré ; elle tient dans la main gauche un Lotus surmonté d'un triple Joyau

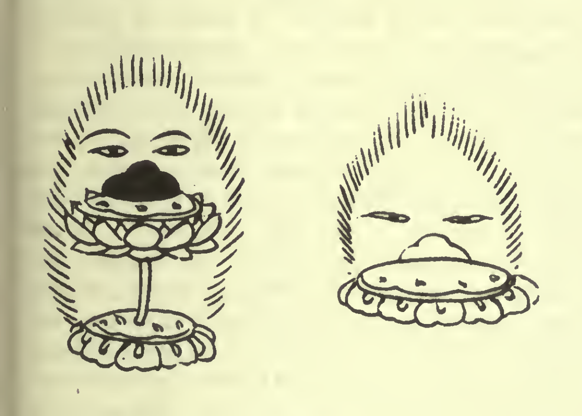


Fig. 70.
Symbole de Butsugemmo (Buddhalocanâ). *Deux spécimens.*

(cintâmaṇi) ; la main droite, relevée paume en avant, a le pouce et l'index tendus, le médius et l'annulaire repliés, l'auriculaire à moitié replié : Sfdk. VII (TZ. I, 89 c) [notre fig. 69, d'après TZ. I, 748 (nº 173)].—Kkzs. II (TZ. I, 396-397) donne deux autres formes secondaires d'après T. 950 II (199 a) et T. 966 (343 b). —*Forme de Convention* (symbole) :—Un Lotus surmonté d'une Protubérance-crânienne et de deux yeux (Bucchôgen 佛頂眼), entouré d'un nimbe; Ttt. 1796 XVI ; TZ. I, 36, 89 (cf. fig. 70).—*Sceaux.*—Le Sceau le plus couramment usité dans le culte de Butsugemmo est le "Sceau à cinq yeux", gogeṅin 五眼印 : médius dressés l'un contre l'autre, paumes creusées, index recourbés avec leurs extrémités sur l'extérieur des médius; pouces dressés touchant de leurs extrémités la surface intérieure des médius; annulaires et auriculaires abaissés les uns vers les autres : ainsi se trouvent formées cinq ouvertures qui représentent les cinq yeux de B. (fig. 71, d'après TZ. VIII, 78). Autres Sceaux Mdjt. 1932-1934.—*Germes.*—T. 848 indique le Germe ga, première syllabe du mot gagana "ciel, vide", mot qui entre dans le nom "Œil de Vacuité" dont Butsugemmo est affectée dans la Cour d'Omniscience. Autres germes : gaṁ (développement de ga), bu (première syllabe de Buddhalocanî), etc. Mdjt. 1933.—*Formules.*—Grande Formule T. 867 II (260 a), Tt. 894 : Namo bhagavato uṣṇîṣa oṁ ruru sphuru jvala tiṣṭha siddha locanî sarvârtha sâdhanîye svâhâ [td. ch. Mdjt. 1934]. —Petite Formule Mdjt. 1934 : Oṁ buddhalocanî svâhâ.—Formule dite d'Œil de Vacuité T. 848 : Gagana vara lakṣaṇe gaganasame sarvathodgata 'bhisara sambhave jvala namo 'moghânâm svâhâ [tr. ch. ib.].—*Rituel.*—Les cérémonies accomplies en l'honneur de Butsugemmo ont pour but l'Apaisement (*Sokusai, sk. śântika) ou l'Exorcisme (*Gôbuku, sk. abhicaruka). Elles sont décrites dans le rituel spécial Tt. 981 et dans le chapitre de T. 867 consacré à Butsugemmo.



Fig. 71.
Le Sceau à cinq yeux de Butsugemmo (Buddhalocanâ).

BUTSUGO 佛語 : Parole du B.—Un sûtra T. 832 est consacré aux caractéristiques de la parole des B., définies par opposition à ce qui n'est pas parole de B.—Tt. 1509 XV distingue deux sortes de paroles de B. : (1) paroles de Moyen hôbengo 方便語, (2) paroles directes jikigo 直語.—Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 XXXV (573 a-c), trois sortes : (1) paroles conformes à son propre Mental, zuijiigo 隨自意語 : c'est la Loi réelle telle que le B. l'a attestée lui-même ; (2) paroles conformes au Mental d'autrui, zuitaigo 隨他意語 : c'est la Loi de Moyen telle qu'il la prêche en l'adaptant au Mental des Êtres; (3) paroles conformes à la fois à son propre Mental et à celui d'autrui, zuijitaigo 隨自他意語. Cette triple division est devenue classique dans la scolastique chinoise. Références Dzsi. II 750.— Ib. (574 a-b) sept sortes : (1) paroles sur les causes, ingo 因語 (prédictions sur leurs effets futurs), (2) sur les effets, kago 果語 (explications sur leurs causes passées), (3) sur les causes et les effets, inkago 因果語 (toute chose pouvant être considérée en ses causes passées comme en ses effets futurs), (4) paroles d'Inférence, yugo 喩語 (comparaisons, paraboles), (5) paroles incongrues,

fuôsetsugo 不應說語 (comme lorsque le B. dit à la Laïque Mṛgâramâtṛ que l'arbre sâla peut recevoir les huit Défenses et éprouver les plaisirs des hommes et des dieux), (6) paroles ayant cours dans le monde, serufugo 世流布語 (se rapportant à des Essences vulgaires auxquelles on croit dans le monde : l'individualité, un pot, des vêtements, etc.), (7) paroles conformes au Mental [du B.], nyoigo 如意語 (comme lorsqu'il enseigne que tous les Êtres possèdent la Nature de B.).—T. 397 XL toutes sortes de paroles de B. : de temps absoḷu (kara 迦羅=sk. kâla), de réalité, de vérité, de temps de Convention (sk. samaya) ; faciles à comprendre, pareilles à l'Ambroisie, à la voix du loriot, etc.—T. 310 CII : Le B. ne ment jamais : ses paroles resteraient vraies même si le mont Sumeru venait à remuer, les étoiles à tomber, les palais des Dieux à s'effondrer, l'océan à se dessécher, le palais des Asura à prendre la place de ceux des Dieux ; cf. T. 190 XLI.—Formule canonique T. 26 XXXI, 99 XIII et XXIV, 190 I, 1451 II, 1428 LIII, 262 I (=Lotus, Burnouf II), 310 LXXIII, 721 I, XXXVII, LXIV : La parole du B. (ou la Loi énoncée par le B.) est bonne au commencement, au milieu et à la fin ; le sens en est bon, la lettre en est bonne ; elle est homogène, complète, pure ; la Conduite Brahmique s'y révèle.—Puisque le B. a prêché la Loi pour tous les Êtres, la question se posait de savoir en quelle langue il l'a prêchée. Cette question est discutée Tt. 1554 LXXIX (versions parallèles Tt. 1546 XLI et Tt. 1547 IX ; autre texte partiellement parallèle T. 212 XXIII : cf. Lévi, BEFEO, V, 286 sq.), citant "le Vinaya". Quand le Bg. énonça d'abord, pour les quatre Rois des Dieux, les quatre Vérités saintes dans la langue sainte (sanskrit), deux des Rois purent comprendre, deux ne le purent. Comme le Bg. tenait par compassion à leur assurer le profit total, il se servit de la langue vulgaire des pays frontières du Sud de l'Inde (T. 1546 de la langue Draviḍa ; T. 212 de la langue Tamil)...L'un des Rois comprit alors, mais l'autre ne comprenait pas. Le Bg. se servit alors d'une des sortes de langue Mleccha...et tous quatre comprirent. Question : Quand le B. se servait de la langue sainte pour énoncer les quatre Vérités, pouvait-il faire en sorte que tous ceux à qui il prêchait le comprissent ?... Si vous dites qu'il le pouvait, alors pourquoi deux des Rois des Dieux, en l'entendant parler la langue sainte, n'ont-ils pas compris ? Et si vous dites qu'il ne le pouvait pas, que faites-vous de la stance qui dit : Le B. se sert d'un son unique (cf. *Button) pour énoncer la Loi, et les Êtres alors, chacun selon sa catégorie, en obtiennent l'intelligence ; tous se disent ; le Bg. parle la même langue que moi, c'est pour moi seul qu'il énonce tel ou tel Sens ?—Réponse : "Un son unique" veut dire la voix brahmique (cf. *Bonnon). S'il se trouve qu'un homme de Chine assiste à l'assemblée, il se dit que le B. emploie pour lui les sons et les sens de Chine. Et de même si c'est un Śaka, un Grec, etc...Et de même ceux qui sont livrés à l'Attraction l'entendent prêcher pour eux le Sens de la Concentration ayant pour objet l'Impur ; les colériques l'entendent prêcher pour eux le Sens de la Concentration ayant pour objet la Production par les Facteurs ; et de même pour les orgueilleux, etc...—Mais s'il en est ainsi, comment se fait-il que deux des Dieux-Rois, entendant la langue sainte, ne purent la comprendre ?—Parce que leurs Dispositions-mentales étaient différentes ; et c'est pour les satisfaire pleinement que le B. parla différemment... Ou encore, c'est pour montrer qu'il peut s'exprimer clairement en toute langue que le B. s'exprime différemment, afin de trancher les doutes de ceux qui le soupçonnent de ne pouvoir prêcher que dans la langue sainte...Ou encore, certains auditeurs peuvent être convertis par un langage qui ne change pas de forme (fuhengyôgon 不變形言), comme c'était le cas pour les 70.000 Êtres qui virent les Vérités lorsqu'au Magadha, pour convertir Chiken 池堅 (Puṣkarasârî ? cf. Ibkj. 523), B. fit un pas de 12 Lieues, tandis que d'autres sont convertis par un langage qui change de forme...De plus, certains posent la question suivante : Si le B. emploie un son unique (cf. *Button) pour énoncer les quatre Vérités saintes, il ne peut faire en sorte que tous ceux à qui il prêche le comprennent ; c'est qu'en effet ses forces de Magie ne peuvent transgresser les Domaines : de même il est incapable de faire en sorte que l'oreille voie le Formel ou que l'œil entende les sons. Mais s'il en est ainsi, comment expliquez-vous la stance précitée ?—On répondra : Il n'est pas absolument nécessaire d'expliquer cette stance, car elle ne figure pas dans les Trois Corbeilles (Tripiṭaka), et les stances à la louange du B. contiennent fréquemment des erreurs...Mais du reste, on peut répondre que les sons de la parole du Tg. pénètrent tous les Domaines de la voix, et que le Tg. peut exprimer tout ce qu'il veut en n'importe quel langage [comparer le don des langues des Apôtres, Actes II]. S'il s'exprime en chinois, c'est que cette langue est la meilleure pour les habitants de la Chine ; s'il s'exprime en langue de Balkh,...C'est là ce que signifie la stance précitée. De plus, la parole du B. est légère et aiguë, le flux en est rapide, et quoiqu'il parle toutes sortes de langues on peut dire qu'il les parle toutes en même temps : ainsi s'il s'exprime tour à tour en chinois,

en langue de Balkh, en langue de Rekka 櫟迦 [corr. Shakka 爍迦=Śaka], il prononce toutes ces langues sans interruption et pour ainsi dire en même temps, tant son élocution est rapide ; de même lorsqu'on voit un cercle produit par un feu tournant, on n'a pas la Conception de chacun des tours du feu. Ainsi peut s'expliquer la stance. Ou enfin, on peut dire que le son de la parole du B. est unique parce qu'elle est uniformément profitable, quelles qu'en soient les variétés.—Cf. aussi T. 310 IV : Dans cette région du Jambudvîpa, il y a en gros un plein millier de royaumes, et il y a seize grands royaumes où toute espèce d'hommes ont toute espèce de langages, de mots, de Dispositions-mentales. Les Tg., se conformant au langage et aux expressions de tous, emploient leurs mots pour établir les quatre Vérités, afin que tous puissent les comprendre.—Cf. *Bon (Bongo), *Bonnon, *Button, *Shômyô.

BUTSUMO 佛母, Mère de B.—(1) La mère du B. Śâkya, Mâyâ ; ou (p. ex. T. 145) sa tante Mahâprajâpatî.—(2) La Loi, en tant que le B. naît de la Loi, T. 156 VI.—(3) La Perfection de Sapience, qui donne naissance à l'Omniscience, laquelle caractérise les B. ; T. 220 CCCVI (558), 223 XVI, 227 IV (554). Cf. Tt. 1509 XXXV (314) : Du père et de la mère, c'est la mère qui a le plus de mérites (à l'égard de l'enfant) ; c'est pourquoi la Perfection de Sapience est la mère des B., la Concentration de présence immédiate (*Hanjusammai) étant leur père. En effet, cette Concentration peut bien, par le recueillement et le maintien de l'Esprit distrait, permettre la réalisation de la Sapience ; mais elle est incapable d'Inspecter le Caractère Réel de toutes les Essences, comme le peut la Perfection de Sapience, dont le Mérite est par conséquent supérieur. Cf. ib. LXX (550 a) ; et les titres de T. 228, 229, 258, Tt. 1517, 1518. Dans la secte Zen le terme Makabutsumo 摩訶佛母 désigne la grande Perfection de Sapience (sk. mahâprajñâpâramitâ) Ttt. 2025.—(4) És. : Personnification de la Vertu par laquelle les B. peuvent donner naissance à toutes sortes de formes pour se manifester aux différentes sortes d'Êtres, grâce à l'Œil de B. qui leur permet de discerner les besoins variés des Êtres ; en ce sens, la mère de B. par excellence est appelée Œil de B. (cf. *Butsugemmo), mais l'épithète de Mère de B. est souvent appliquée aussi à Cuṇḍî p. ex. T. 1075, à Mayûrî p. ex. T. 982, à Prajñâ-bodhisattva (Hannyabosatsu), etc. La Cour d'Omniscience, dans le Cercle du Plan de Matrice, où figurent ces différents personnages, est appelée parfois Cour des Mères de B., Butsumoin 佛母院.

BUTSUMYÔ 佛名, ou Butsugô 佛號 : nom de B.—Le seul fait de l'invoquer constitue un Mérite, car "le nom connote la Nature-propre" (myôsenjishô 名詮自性). T. 365 : En invoquant le nom de B. vous effacez tous vos péchés. Ib. En entendant le nom des trois Joyaux : B., Loi, Communauté, on peut naître au Paradis. En entendant le nom du B. [*Amida] et des deux Bs. [Avalokiteśvara et Mahâsthâmaprapta], on peut effacer des péchés qui entraîneraient des naissances pendant d'innombrables Périodes... Celui qui invoque le B. est un lotus parmi les hommes, et les deux Bs. deviendront ses Amis-de-bien.—Il existe plusieurs sûtra des noms de B. : T. 440 (11.093 noms de différents B. et Bs.), 441 (compilation ch. apocryphe fondée sur T. 440), 442 (1.500 noms : 150 pour chacune des dix directions), 443 (5.500 noms : en réalité 4725, Bskd.), 444 (100 noms), 445 (1.120 noms, rangés en 12 groupes de nombres variables, sous les rubriques des dix directions, du passé et de l'avenir), 446-448 (3.000 noms : mille pour chacune des Grandes Périodes du passé, du présent, du futur, détails sous *Kô ; pour T. 447, cf. Fr. Weller, Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa, Leipzig, 1928), qui se récitent beaucoup, de nos jours encore, dans les monastères ch. Au Japon, ces textes se récitaient autrefois annuellement au cours d'une cérémonie officielle dite Butsumyôe 佛名會 "assemblée des noms de B.", ou Butsumyôsen ~懺, Butsumyôsange ~懺悔, Butsumyôsanrai~懺禮 "Contrition par les noms de B.", ou simplement Obutsumyô 御佛名 "les noms de B.". Cette cérémonie, qui s'accomplissait pendant trois nuits vers la fin de l'année, avait pour principal objet d'effacer les péchés de l'année par l'invocation des noms de B. Elle paraît avoir eu lieu pour la première fois, au palais impérial, du 15e au 17e jour de la 12e lune intercalaire de la 7e année Tenchô (février 831 p. C.), puis chaque année dès 838 p. C. Un décret de 846 prescrivait de l'accomplir, comme au palais, dans chacune des provinces. En 853 la date en fut reportée aux 19e, 20e et 21e jours de la 12e lune. Pendant ces trois jours il était interdit de tuer des Êtres vivants. A partir de 876 elle fut peu à peu supplantée par les rites du Shintô qui l'accompagnaient ; on ne l'accomplit plus que pendant une seule nuit, et elle finit par tomber en désuétude vers la fin du XVe siècle. Cf. Gkss. XXII-XXIII, Kjkg. II ; De Visser, Ancient Buddhism in Japan, I, 377 sq. Le texte récité était en général T. 446-448. Des récitations avaient aussi lieu dans les monastères. Parfois on se contentait de répéter 3.000 fois le nom d'Amida, devant une peinture représentant 3.000 B.

—L'expression Butsumyô désigne aussi un genre de psalmodie liturgique (cf. *Bombai), consistant à invoquer par leurs noms des B., des Bs. et des patriarches.—Pour l'invocation des "dix B." avant les repas dans les couvents *Zen, cf. sup. p. 196-197.

BUTSURÔNICHI 佛臘日 "le dernier jour de l'année bouddhique", c.-à-d. le dernier jour de la Retraite estivale (cf. *ango), qui clôt l'année selon le comput ecclésiastique Ttt. 2126 II.

BUTSUZÔ 佛像 [sk. buddha-pratimâ, °-pratibimba, etc.].—Icone.—Sous ce nom qui signifie en principe "image de B.", l'usage commun désigne toutes les images saintes du culte bouddhique, sculptures, peintures, etc. On se restreindra cependant, dans le présent article, aux images du B. lui-même, et aux principaux textes canoniques qui s'y rapportent : traditions littéraires sur l'origine de ces images, théories et interprétations générales, etc. On laissera de côté la littérature Ésotérique, si riche en données iconographiques de toute sorte, mais assez tardive dans son ensemble, ainsi que la documentation archéologique, fresques inscrites de Touen houang, etc. Les informations iconographiques particulières concernant les différents personnages sacrés ou divins sont données sous le nom de chacun de ces personnages.—Les textes n'apportent pas de renseignements proprement historiques sur les origines, si discutées, de l'iconographie du B. (v. à ce sujet, tout particulièrement, A. Foucher, The Beginnings of Buddhist Art, 1917, et plus récemment A. K. Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, Harvard, 1935, qui insiste sur l'inspiration contemplative et mystique de l'imagerie bouddhique) ; leur rédaction est évidemment postérieure à l'époque des premiers monuments de l'art bouddhique, où la figure du B. n'est jamais représentée. Toutefois un passage du Vinaya des Sarvâstivâdin, qui du reste s'insère bizarrement dans le contexte, semble conserver un souvenir de quelque interdit primitif. Des traditions purement légendaires rapportent les premières images au temps même du B. Tantôt c'est Anâthapiṇḍika, ou le roi Bimbisâra, qui fait exécuter l'icone originelle : c'est la tradition du Vinaya des Mûlasarvâstivâdin, école dont toute la littérature abonde en allusions iconographiques ; tantôt c'est le roi Udayana ou le roi Prasenajit : c'est la tradition consignée dans un des Âgama de compilation tardive et peut-être d'inspiration Mahâsâṅghika, l'Ekottara. La tradition de l'Âgama a définitivement triomphé au cours des siècles, ouvrages canoniques et relations de pèlerins en témoignent ; l'art bouddhique en Chine prétend toujours rattacher ses origines à la statue exécutée sur l'ordre d'Udayana. Le culte des images n'a pas trouvé, semble-t-il, d'adversaire dans l'Église, sinon tardivement en Chine dans l'école Zen dont certains maîtres font figure d'iconoclastes. Faire une image, vénérer une image sont tenus pour des actes méritoires ; mais le commerce des images est à maintes reprises l'objet de condamnations rigoureuses. Dans le Grand Véhicule, la contemplation des icones devient une occasion de méditation théologique, dont s'empare notamment la dialectique du Śûnyavâda. Un certain nombre d'ouvrages de dates diverses traitent de la fabrication des images, et de leur histoire en Chine ; on a signalé, à l'intention des archéologues et des historiens de l'art, les plus importants de ces textes, toujours à l'exclusion des matériaux Ésotériques.—*Ekottarâgama* T. 125 XXVIII : Le B. étant monté au ciel des Trente-trois pour y donner l'enseignement à sa mère, la communauté se lamente de son absence ; Prasenajit, roi de Kosala, et Udayana, roi de Vatsa, vont s'enquérir auprès d'Ânanda qui ne peut les renseigner. Udayana déclare que s'il ne revoit pas le B., sa mort est sûre ; ses ministres l'engagent à faire sculpter une image du B. ; il réunit les meilleurs artistes de son royaume, qui fabriquent pour lui une image en santal Tête-de-bœuf (sk. gośirṣa), haute de cinq pieds. Prasenajit veut suivre son exemple : comme le B. a la couleur de l'or, il fait fondre une statue en or de la même taille. Ce furent là les deux premières images du Tg....Quand le B. redescend du ciel des Trente-trois, Udayana vient au-devant de lui, ayant en main la statue qu'il avait fait sculpter ; il demande au B. quel mérite on s'acquiert en érigeant des images du B. Le B. lui répond en vers : Qui érige une statue du B., son œil est invulnérable, et ensuite il a l'Œil divin qui distingue le blanc [couleur du bien] et le noir [couleur du mal] ; son corps est sans défaut, son esprit est sans erreur ; il jouit d'une grande influence ; il ne retombe jamais dans les Mauvaises Destinations mais naît toujours dans les cieux comme Roi Divin ; il est célèbre et son bonheur est inconcevable.—Un dialogue sur le même sujet entre le roi Udayana et le B. est aussi le thème de T. 156 III (td. qui serait de 25-220 p. C.) ; cf. aussi T. 692 (Sûtra sur la fabrication des images du B., td. attribuée à la même époque, mais le cadre est tout différent) ; T. 693 (Sûtra sur les Mérites qu'on acquiert en faisant des images, texte apparenté au précédent, mais plus étendu, qui prend comme point de départ le même épisode) ; T. 694

(Sûtra du G.V. sur les Mérites qu'on acquiert en faisant des images ; même point de départ [la statue est ici sculptée par Viśvakarman, cf. *Bishukatsuma], mais ce texte est assez différent de T. 692 et 693 malgré l'analogie des titres). L'identification de T. 692 et 693 avec le texte tib. intitulé Tathâgatapratibimbapratiṣṭhânuśaṁsâ, proposée par B. Abe 阿部文雄 dans la revue Gendai bukkyô 現代佛教, nov. 1929, p. 55, a été suivie dans nos Tables du Taishô Issaikyô ; mais elle est mise en doute dans Ôtani Kanjur Catalogue, nº 986, note. Un ms. sk. de titre analogue est signalé par H. Śâstri in Descr. Cat. Sk. Mss. Gov. Coll. As. Soc. Bengal, vol. I, Calcutta, 1917.—T. 643 VI : Udayana fait fondre une image du B. en or, et l'envoie au-devant du B. ; elle monte d'elle-même sur l'éléphant qui la transporte, et en présence du B. elle le salue ; le B. et mille B. de Métamorphose autour de lui rendent le salut et échangent avec elle des discours. Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2089 V [Watters, I, 368] rapporte une légende analogue qu'il a recueillie à Kauśâmbî, où on lui a montré la fameuse statue de santal ; néanmoins ib. XII [Watters, II, 298], le pèlerin rapporte l'histoire qu'on lui a contée au delà de Khotan, à Bhîmâ, d'une image de santal haute de plus de 20 pieds, fabriquée sur l'ordre du roi Udayana et qui était venue à travers les airs jusqu'à Rauruka, au nord de Khotan, puis, quand cette ville eut été ensevelie sous un déluge miraculeux de sable, s'était transportée en volant à Bhîmâ. Dans le Divyâvadâna, 544 sqq., c'est une peinture qui est envoyée au roi de Rauruka par Bimbisâra ; cf. Huber, BEFEO, VI, 335-340, montrant qu'il s'agit sans doute d'une légende locale non indienne.—Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2089 VI [Watters, I, 384] a encore vu à Śrâvastî, dans les ruines du Jetavana, la statue haute de cinq pieds faite pour le roi Prasenajit sur le modèle de celle d'Udayana. Hokken (Fa hien) Ttt. 2087 (même passage cité dans Ttt. 2122 XXXIII) l'y avait vue deux siècles plus tôt : elle était en santal Tête-de-bœuf ; on racontait à propos d'elle la même légende que T. 643 VI sup. rapporte au sujet de la statue faite pour Udayana.—Une légende ch. attestée au plus tôt dans une compilation du Ve siècle prétend que l'image de B. qui était censée avoir été apportée à l'empereur Han Ming ti, en 67 p. C., par les premiers missionnaires venus de l'Inde, était celle même qui avait été fabriquée par Udayana Ttt. 2106 II (413-414), 2084 I [cf. Maspero, BEFEO, X, 113]. D'après d'autres, elle était parvenue en Chine, une première fois, après un séjour d'une soixantaine d'années à Koutcha, avec Kumârajîva à la fin du IVe s. ; ... puis une deuxième fois (?) en 511, à Nankin, avec une ambassade ch. [cette deuxième tradition est attestée dès le VIIe s. dans divers textes] ; cf. l'opuscule ch. (préf. de 958 p. C.) rééd. Dnbz. CXIV, p. 310-319, qui retrace, en "critiquant" les textes canoniques, les pérégrinations de la statue en Inde, en Asie Centrale, et en Chine jusqu'à l'époque des Cinq Dynasties, avec un appendice sur l'époque des Song ; et pour l'époque ultérieure et le transfert de la statue à Pékin, l'inscription de 1721 td. par Pelliot, J. As. 1914, II, 188.—Nombreuses sont en Chine les légendes sur des icones bouddhiques arrivées miraculeusement, p. ex. Ttt. 2122 XXI l'histoire des statues en pierre des B. Vipaśyin et Kâśyapa venues dans la région de Go (Wou) 吳 en flottant sur la mer. Voir aussi le chap. II de Ttt. 2106 (VIIe s.), qui est un recueil de légendes et d'anecdotes édifiantes sur les icones en Chine ; et le recueil analogue au chap. I de Ttt. 2084 (époque Song), qui se rapporte aussi aux pays occidentaux, Inde, Parthie, etc. Déjà aux alentours de l'an 500, le moine Sôu (Seng yeou) 僧祐 avait recueilli bon nombre de textes, canoniques ou autres, sur des icones bouddhiques ; ce recueil est perdu, mais la table en subsiste Ttt. 2145 XII (90 sqq.).—*Mûlasarvâstivâda-Vinaya*, T. 1452 V : Quand le B. était présent, l'Assemblée était en ordre parfait ; en son absence, il n'en était pas de même. Anâthapiṇḍika demande au B. l'autorisation de faire une image *du Bs.* en bois de jambu avec des bannières de cinq espèces (cf. *Ban), des mâts de fer pour les y suspendre, un dais, un socle, de parer cette image avec des brassards de joaillerie comme en portait le [prince] Bs., d'enduire les mains et les pieds de l'image avec de la pâte et de la poudre d'encens, de lui offrir un char ou un palanquin, d'y fixer des guirlandes de fleurs, et d'accomplir des actes de propitiation accompagnés d'offrandes devant l'image. Le B. consent, mais il interdit de donner à ses images des anneaux de chevilles et des pendants d'oreilles. Les moines se mettent alors à décorer de peintures leur monastère, et y célèbrent le culte avec accompagnement de musique. Le voisinage afflue pour admirer le spectacle ; le B. permet de tenir les portes du monastère fermées pendant le culte diurne, et de les ouvrir pour la nuit. —Même Vinaya, T. 1442 XXVIII (782 b) : Le B. autorise Anâthapiṇḍika à fabriquer « une image » en jambu (pommier-rose, Eugenia Jambolana ; ou abréviation pour jambunada, nom d'une espèce d'or ?) et à la placer "en tête de l'assemblée des Moines" lorsqu'il n'est pas là lui-même pour présider. Si l'assemblée siège en plein air et se trouve surprise par la pluie, les Moines se hâteront de faire transporter l'image à l'abri, dans le couvent, par des Laïcs ou des Novices,

ou bien ils la transporteront eux-mêmes.—Ib. XXXIV (811 b)=Divyâv° 299 (td. Przyluski, J. As. 1920, II, 316) : Description d'une Roue de Transmigration ornant le porche des monastères ; une image *du B.* est peinte au centre.—Ib. XLV-XLVI [cf. Ttt. 2084 I (827-828)]=Divyâv° 547 (td. Burnouf, Introd.², 304 ; cf. Foucher, Art Gréco-bouddhique, II, 720 sqq.) : Bimbisâra, roi de Magadha, veut envoyer à Rudrâyaṇa, roi de Rauruka, qui l'a comblé de cadeaux précieux, un portrait du B. ; mais les peintres convoqués ne peuvent détacher leurs yeux des perfections de leur modèle. Le B. projette alors son ombre sur une toile ; les peintres tracent la silhouette et ajoutent les couleurs ; ils inscrivent au-dessous de l'image les formules essentielles de la doctrine. Cf. la légende de l'ombre du B., conservée sur la paroi d'une grotte près de Peshawar [Watters, I, 184-195].—Id., T. 1448 XVI (77 b-c) : Dans une existence antérieure, Sâriputra et Maudgalyâyana étaient peintres et concurrents dans une même bourgade. Le roi les invite à peindre deux parois murales [se faisant face] ; le premier met six mois à peindre sa paroi, le deuxième se contente de polir la sienne, et montre au roi le reflet de la fresque peinte par son concurrent : il gagne le concours.—Id., T. 1451 XVII (283 a-b) [cf. texte tib., Lalou, Rev. des Arts As., V, III, 183] : Prescriptions du B. pour l'ornementation du Jetavana et des bâtiments donnés par Anâthapiṇḍika : peintures de Yakṣa, de Dieux, de la Roue de Transmigration, de Jâtaka, de Moines, de Dragons, des Enfers, de cadavres, d'ossements et de crânes ; au lazaret [cf. inf. 245 b], une image du Tg. "gardant" lui-même des malades.—Id., T. 1458 IV (545 a) [Vinayasangraha, ouvrage de Shôu 勝友, Viśeṣamitra ? Jinamitra ?] : Le B. prescrit soit de détruire, soit de restaurer, les peintures du "visage vénéré" (soṅyô 尊容, i.e. du B. ?), qui seraient abîmées dans les monastères.—*Sarvâstivâda-Vinaya* T. 1435 XLVIII (351 c-352 a) [cf. Ttt. 2040 III (66 b)] : Fondation du premier stûpa par Anâthapiṇḍika, sur des cheveux et rognures d'ongles du B. (cf. *Buppatsu, et BEFEO, XXIV, 42-43 n.) ; le B. l'autorise à orner le stûpa de toutes images peintes, sauf celles qui représenteraient des hommes et des femmes en union sexuelle. Anâthapiṇḍika demande au B. [la question est posée de façon abrupte et s'insère assez mal dans le contexte] : "Ô Bg. ! S'il ne convient pas de faire des images du corps du B., je souhaite que le B. m'autorise à faire des images du Bs. [i.e. du prince Siddhârtha ?] et de sa suite [?] 作菩薩侍像." L'autorisation est accordée, puis Anâthapiṇḍika demande encore celle de tendre [引], sans doute devant les images du Bs.] des Bannières, car, dit-il, lorsqu'à l'origine le B. était encore en maison (zaike 在家, sk. gṛhastha), on tendait des Bannières devant lui. Ensuite reprennent les prescriptions relatives aux stûpa.—Prescriptions pour l'ornementation des monastères dans le *Mahâsânghika-vinaya* T. 1425 XXXIII (496 c-497 a) [cf. Ttt. 2122 XXVII (580 b)] : Le B. autorise les peintures de toute sorte, à l'exception de celles qui représenteraient des hommes et des femmes unis : peintures de Moines, de vigne, de Makara, de poissons, d'oies, de cadavres, de paysages ; plus loin (499 a, 4), à propos de la décoration des stûpa, il est question d'images du B. Pour les peintures "d'hommes et de femmes unis", cf. Sarv° Vin° T. 1435 L (363 b : le Don en est un de ceux qui ne procurent point de Félicité).—*Dharmaguptaka-vinaya* T. 1428 L-LI [cf. Ttt. 2040 III (63)] : Prescriptions sur la construction et la décoration des monastères : il ne semble pas être question d'images de B. ; autorisation de faire (937 c) des images de Maheśvara, entre autres marques ou signes permettant de reconnaître les couches individuelles des moines ; interdiction (941 a) d'orner les portes d'images de serpents, de soldats à pied ou à cheval, etc.—*Aśokâvadâna* Tt. 2042 VII (Przyluski, Légende, 361-362) : Upagupta dit à Mâra, qui lui est apparu sous l'aspect du Corps de Formel du B. (rûpakâya, distinct du dharmakâya) : "De même que si l'on façonne avec de l'argile ou du bois la statue d'un Dieu ou celle d'un B., c'est par respect pour le Dieu ou pour le B. qu'on se prosterne devant elle, et on ne se prosterne pas pour l'argile ou le bois,...ainsi ce n'est point en considération de ta personne que je me suis prosterné devant toi." Textes parallèles Tt. 201 VIII (Huber, Sûtrâlaṁkâra, 272 ; cf. BEFEO, IV, 719) ; Divyâvadâna, p. 363 (td. Windisch, Mâra und Buddha, 163 sq. ; interprétation forcée de cette stance dans Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, p. 5) ; version pâlie de Birmanie, Duroiselle, BEFEO, IV, 427.—Ib. III (Przyluski, 278-9) : Le frère cadet du roi Aśoka est mis à mort chez des Nirgranthaputra [Jaina], qui dessinaient des images du B. et le représentaient prosterné devant l'image de l'hérétique Nirgrantha. Selon une autre version, rapportée Ttt. 2040 III (67 b) [après une citation de T. 212 VI (641)], le prince Vîtaśoka, frère d'Aśoka, avait fait serment, après sa conversion et son entrée en religion, de finir ses jours dans la solitude ; Aśoka lui fit alors construire par les esprits, dans sa ville royale, une montagne pourvue d'eau, haute de plusieurs dizaines de pieds, et dont l'accès était interdit à tous ; Vîtaśoka y installa, dans une grotte, une

statue de pierre haute de 16p à laquelle il voua un culte.—A propos des Nirgranthaputra, c.-à-d. des Jaina, cf. encore la légende recueillie à Bisakka 鞞索迦 en Inde Centrale (=Ayodhyâ ? cf. Watters, I, 375), par le pèlerin ch. Jômin 常愍 [ép. des T'ang], sur les deux statues gigantesques de Vairocana que le roi avait érigées près de la ville, sur le conseil d'un Nirgranthaputra, parce que "parmi les Dieux il n'en est point de plus grand que le B." Ttt. 2084 I (833 b). —*Saddharmapuṇḍarîkasûtra* T. 262 I (=Burnouf, Lotus, 32-33) : Tous ceux qui font faire des images de B., en pierreries, en Joyaux, en cuivre, en bronze, en plomb, en fer, en terre, en maçonnerie, ceux qui en peignent ou en font peindre sur les murs, ceux même qui en font avec leurs ongles ou avec des morceaux de bois, auront en récompense l'Éveil.—*Manjuśrîparipṛcchâ* T. 468 II (cité Dzsi. II, 784) : Quatre procédés pour voir le B. : (1) fabriquer des icones ; (2) pratiquer le Don ; (3) convertir les Êtres ; (4) protéger la Loi.—*Buddhânusmṛtisamâdhisâgarasûtra* [?] (ouvrage où abondent les considérations relatives à l'image de B. ; cf. J. As. 1933, II, 193 sqq.) T. 643 VI : Celui qui, après le Nirvâṇa du B., fabrique et vénère une image, obtiendra dans une existence ultérieure la Concentration pure qui consiste à penser au B.—*Pratyutpanna...samâdhisûtra* [td. 179 p. C.] T. 417 (899 c), 418 I (906 a) : La facture d'images du B. est une des 4 choses qui procurent rapidement la Concentration de présence immédiate.—Un sûtra spécial, l'*Adbhutadharmaparyâya*, est consacré à ce Mérite "inouï" (mizôu 未曾有, sk. adbhuta) que constitue la fabrication d'une icone de B., fût-elle même aussi petite qu'un grain d'orge (sk. yava, terme de mesure) ; ce Mérite l'emporte de loin sur tous les autres : T. 688 [td. attribuée à l'époque des Han], T. 669 I (468-469) [td. de Paramârtha, VIe s. ; citée Ttt. 2122 XXXVII (580-581)], T. 689 [td. de Genjô (Hiuan tsang), 649 p. C.].—Le *Ratnakûṭasûtra* T. 310 LXXXIX (512 b-514 b) rappelle la statue du B. faite par ordre de Prasenajit, au cours d'un dialogue entre le B. et Mahâkâśyapa où sont discutées plusieurs questions relatives aux images de sainteté : "Ô Kâśyapa, demande le B., qu'en penses-tu ? Les Dieux, les Dragons...les hommes...peuvent-ils faire des images du Corps de Formel du Tg. ?—Non, Bg., ce Corps est Inconcevable, sans Formel ; on ne peut en faire d'image.—Dans cinq cents ans, reprend le B., il y aura des moines, ne cultivant ni leur corps ni leur esprit, ni les Défenses ni la Sapience, qui sur des cotonnades ou au bas des parois feront des images de B. pour gagner leur vie et s'enorgueilliront de cet acte." Là-dessus Mahâkâśyapa demande au B. si le roi Prasenajit, en faisant faire une image de B., s'est acquis beaucoup de Mérites : "Assurément, répond le B. : à l'occasion de cette image il a fait don de vêtements sans prix ; mais il ne recherchait aucune rétribution ni en vêtements ni en nourriture ; ce n'était pas comme ces sots qui en fabriquent pour gagner leur vie. C'est déjà un mal de faire commerce d'animaux ; que dire de celui qui fait des images de B. pour les vendre aux Laïcs et gagner sa vie ? Il est comme un enfant, qui jette de l'ambroisie pour boire du poison..." Mahâkâśyapa reprend : "Ô Bg., en fabriquant une image du Tg. haute de 4 doigts on s'acquiert des mérites incalculables ; combien plus Inconcevable le Mérite d'en faire une grande comme le Sumeru !—Et plus incalculable encore, répond le B., est le Mérite d'un Bs. qui Inspecte intérieurement le Corps de B., et obtient ainsi la Patience de l'Essence profonde...Naguère, du temps du B. Prabhâsa, des moines sages firent tous des images du Tg. ; après le Nirvâṇa de ce B., un nommé Mahâvîrya vit une de ces images peintes sur cotonnade blanche et il dit : Si l'image du Tg. est belle à ce point, quelle doit être la beauté de son Corps d'Éveil Complet ? Puissé-je obtenir dans une existence future un pareil Corps de Formel !...Il entra en religion en triomphant de la résistance de ses parents, se retira dans la solitude des montagnes, étendit sur l'herbe l'image sainte et l'Inspecta ; la divinité d'un arbre lui enseigna la méthode appropriée pour l'Inspection d'une image : il faut, en l'Inspectant, l'identifier au Tg. lui-même : cette image [faut-il se dire] échappe à toute perception et connaissance ; elle n'est qu'un nom, dont la Nature-propre est le Vide : il en est de même des Essences et du Corps de Tg., etc.... Grâce à cette méthode d'Inspection, le Bs. atteignit les Cinq Supersavoirs et arriva enfin à l'Éveil Sans-supérieur. Ce Bs., déclare le B., c'était moi." Et de nouveau il condamne les candidats à l'Éveil qui fabriquent des images pour en faire commerce.—Ib. VIII (45 c) : Il n'y a pas d'image du Tg., car le Tg. ressortit au non-être originel ; mais cela revient à dire que l'image du Tg. s'Actualise partout dans toutes les images de Formel, et c'est en ce sens que toute image, et toute image de Tg., est originellement Vide...[doctrine de vacuité, dans laquelle le terme "image", gyôzô 形像, semble être pris au sens d'apparence sensible et non de représentation iconique ; cf. en effet la td. parallèle T. 312 II (708 c)].—Cf. Ttt. 1796 XX : Une image de bois ou de pierre, si on la blesse, n'éprouve pas de peine ; si on lui présente des offrandes, elle n'éprouve pas de plaisir ; sa nature est Vide. C'est selon ce principe qu'un

fidèle doit procéder à l'Inspection de son propre corps. —*Prajñâpâramitâ* T. 224 x, 225 vi (Aṣṭasâhasrikâ, pass. manquant au sk., éd. Wogihara [Vyâkhyâ], 969), dialogue à Gandhavatî (Gandhâra ?) : Après le Nirvâṇa, ceux qui ont vu le B. et pensent à lui en font des images qu'il est méritoire de vénérer ; mais l'âme (shin 神) du B. n'est pas dans l'image.—Tt. 1509 LXXXIV (Mahºprºpârºśâstra) : Penser au B. en voyant des images de pierre, d'argile, etc., c'est un Mérite inépuisable.—Id. (Tt. 1509) cité dans Ttt. 2122 XXXIII (541-542) : Le demi-frère du B., [Saundara]Nanda, a obtenu les 32 Caractères de beauté en récompense d'un Mérite ancien : il avait, après le Nirvâṇa du B. Vipaśyin, exécuté dans le sanctuaire d'un B.-pour-soi une fresque en bleu représentant ce personnage. Cf. T. 190 LVI (913 a), où l'on voit ce même Nanda, devenu Moine, passer ses journées à contempler l'image de sa femme Sundarî, peinte par lui-même sur bois ou sur brique (cf. Kern, Hist. du Bouddhisme, I, 121).—Tt. 2058 I : Après le Nirvâṇa de Vipaśyin ses disciples élèvent un stûpa avec son image ; mais le visage présente un défaut qu'il faut réparer ; une mendiante offre un peu d'or dont elle dispose ; elle le remet à Mahâkâśyapa qui était à cette époque un forgeron, et elle le charge du travail. L'un et l'autre font le Vœu de renaître époux à travers les existences et d'avoir toujours un corps doré. C'est le préambule d'un avadâna qui raconte leur dernière existence.—Le Smṛtyupasthânasûtra T. 721 XLIII condamne les Moines [mais non les laïcs] qui, dans un esprit de lucre, fabriquent des images de B. en ivoire, en bois, en cuivre, ou bronze, ou les peignent sur des cotonnades, pour les vendre.—T. 1483 I [td. 317-420 A.D.] : Vendre une image du B., c'est le même péché que de vendre son père ou sa mère.—Tt. 201 IV (Huber, Sûtrâlankâra, 117-119) : Histoire de Karṇa, artiste de Puṣkalâvatî, qui gagne 30 onces d'or en décorant un monastère ; mais il fait don de son gain pour nourrir les Moines d'un couvent de son pays natal ; cf. T. 203, Chavannes, 500 contes, III, 40 ; Tt. 1509, J. As. 1931, II, 159.—Deux sûtra ch. apocryphes, cités Ttt. 2122 XXXIII (540 a-b), déclarent formellement qu'un artisan [même laïc], fabricant d'icones ou copiste de textes sacrés, ne doit pas se faire payer pour son travail, et que le donateur ne doit pas le considérer comme un simple manœuvre salarié : "Que celui qui fait faire une image ou un manuscrit se garde bien de dire qu'il loue un ouvrier, auquel le travail reste étranger. La Félicité que s'acquiert l'imagier est Incommensurable tout comme celle du donateur... Qu'il se garde d'accepter un paiement pour son œuvre : ce serait comme s'il vendait son père et sa mère..." ("Sûtra sur la Félicité qu'on s'acquiert par la dévotion cultuelle, prononcé par le B. dans son cercueil d'or" 佛在金棺敬福經, signalé comme apocryphe dans Ttt. 2153 XV ; "Sûtra pour trancher les doutes relatifs aux Péchés et à la Félicité" 罪福決疑經, signalé comme apocryphe dans Ttt. 2149 XI, 2154 XVIII). A plusieurs reprises, sous la dynastie T'ang, l'État est intervenu en Chine pour restreindre la fabrication des icones bouddhiques, qui entraînait des désordres économiques (immobilisation des métaux).—On trouve en Chine des contes illustrant les dangers qu'entraîne le sacrilège contre les icones bouddhiques. Un recueil du début du VIIe s., Ttt. 2110 VII (540 a-b), en cite deux d'après des sources plus anciennes : (1) Souen Hao 孫皓, dernier empereur de la dynastie Wou 吳, qui régna de 264 à 280 et se rendit célèbre par ses débauches, en se promenant un jour avec ses femmes, trouve une statue d'or qu'il fait mettre auprès de latrines, et quand arrive le jour où l'on est censé ondoyer l'image, il pisse sur elle pour amuser ses femmes : il est alors atteint d'une orchite, dont il guérit grâce à l'intervention d'une de ses femmes, qui le convertit au bouddhisme et lui fait vénérer la statue ; (2) L'histoire d'un militaire de l'époque des Leang qui volait les icones et en vendait le bronze pour se procurer de l'alcool et de la viande : à 50 ans il perd tous les siens, devient aveugle et meurt dans la misère.—Plus tard l'école *Zen développa en Chine la tendance iconoclaste qui est en germe dans l'avadâna d'Upagupta (sup. p. 212 b). Dans Ttt. 2076 XIV (310 c), on rapporte comment un maître de Zen nommé Tanka (Tan hia) 丹霞 (739-824), arrivant dans un temple un jour de grand froid, s'empara d'une statue de B. en bois et la brûla pour se chauffer. Comme on proteste contre ce sacrilège, il s'écrie : "C'est pour prendre la Relique (*shari) que je l'ai brûlée !"—"Mais quelle Relique y a-t-il donc dans ce bois ?" lui objecte-t-on. "Eh bien ! alors," réplique-t-il, "de quoi m'accusez-vous ?" Les commentateurs de cette "anecdote édifiante" (*kôan) en font ressortir le sens "spiritualiste" : il détruit l'idole matérielle pour révéler le "B. vivant" qui est en nous-mêmes ; la vraie "Relique", c'est la Nature de B. innée en chacun de nous. Pour l'iconoclasme (en un sens plus large) de l'école Zen, comparer les dicta attribués à un autre maître ch., du IXe s., Tokusan (Tô chan) 德山, dans Z. II B, IX (378-379) : "Les dénominations "Saints" et "Profanes" ne sont que des sons vides ; les caractéristiques "supérieures" et "inférieures" ne sont que formes illusoires... Il n'y a ici ni B. ni patriarche ; Bodhidharma est un vieux

barbare puant, les Bs. des dix Terres sont des porteurs de fumier,...l'Éveil et le Nirvâṇa sont des pieux à attacher les ânes, la doctrine en douze Membres n'est qu'archives démoniaques et papier à essuyer plaies ou abcès...Le B. est un vieux pieu barbare!"—Sur les artistes bouddhistes en Chine et au Japon, cf. *Busshi 佛師 ; notices biographiques sur les imagiers (sculpteurs) chinois, des Han aux Ts'ing, dans Bull. Soc. for Res. in Ch. Architecture, VI, II (Pékin, déc. 1935), p. 114-157 ; et un récent travail de G. Morisue sur les guildes de peintres bouddhistes à Nara pendant les époques Kamakura et Ashikaga, dans la revue Bijutsu kenkyû 美術研究, nos 39-40, mars-avril 1935.—Outre les ouvrages cités ci-dessus, v. encore T. 1418, "Rituel, [prononcé par le B.] en Concentration, pour l'installation d'images de tous les Tg.", td. ca. 1000 p. C. (porte sur les images, modelées, peintes ou sculptées, des B. ou des saints : dix règles pour leur facture et leur consécration ; distinction entre le Corps d'Essence, omniprésent et dénué de Caractères, et les images qui n'ont pour raison d'être que d'assurer des Mérites aux débutants ; les Cercles ; rites de consécration ; les images doivent être tournées vers l'Est ; bain des images ; rite de l'"ouverture des yeux", cf. *Kaigen ; etc.).—Cf. aussi T. 1419, "Sûtra sur la fabrication des images, avec mensurations", td. (du tib.) et cm. en ch., en 1742-1743, par un fonctionnaire mongol, élevé à la cour de Chine et gendre d'un prince mandchou (nom tib. : Mgon po skyabs, tc. 工布查布), avec une introduction historique et un appendice sur diverses questions iconographiques. V. sur cet ouvrage Kokka, nos 164, 470-477 ; sur l'original sk., intitulé Pratimâ-mâna-lakṣaṇa, S. Lévi, Népal, III, 185 sq. ; R. Sakaki in Geimon 藝文, 1916, no 3, et 1918, no 3; Ph. Nath Bose, Pratimâ-mâna-lakṣaṇa, ed. with... Sk. and Tib. texts, Engl. trsl., Lahore, 1929; J. N. Banerjea, Pratimâlakṣo, ed. w. Engl. trsl...., Calcutta, 1932; Har. Mitra, Buddhapratimâlakṣo, ed. w. the Commentary..., Bénarès, 1933 [on n'a pas comparé ces trois éd. sk. avec le texte ch.].—Pour la contemplation mystique des images, v. *Nembutsu, *Sammai.

‡BUTTON 佛音, voix du B. (sk. buddhaśabda), ou sons émis par le B. (sk. buddhasvara, boruta, etc.). —La voix du B. est souvent désignée par le terme "voix brahmique" (bonnon 梵音, sk. brahmasvara), et les textes lui attribuent toutes sortes de qualités que l'on trouvera énumérées à l'article *Bonnon. Entre toutes ces qualités, le G.V. en distingue particulièrement une qui est conforme à la nature Supramondaine que ce V. attribue au B. : la voix du B. est infinie, et par conséquent unique (‡itton 一音, sk. ekaśabdha ?). C'est de cette qualité seule, et des doctrines dont elle est l'objet, qu'il sera traité dans le présent article.—La nature de la voix du B. est une des questions sur lesquelles, dès l'origine, les Mahâsânghika, précurseurs du G.V., se séparèrent des Sarvâstivâdin. Vasumitra, dans son Traité sur les Sectes Tt. 2031, rapporte que d'après les Mahâsânghika "le B. se sert d'un seul son pour énoncer toutes les Essences", thèse qu'éclairent les autres doctrines professées par cette secte : "Toutes les paroles du Tg. consistent à tourner la Roue de la Loi [c.-à-d. à prêcher] ; il n'y a rien, dans les sûtra énoncés par le B., qui ne soit conforme au Sens." Les Sârvastivâdin n'admettaient pas cette thèse ; ils soutenaient, en effet, que parmi les paroles du B. seule la prédication sur les huit Membres du Chemin saint consistait véritablement à tourner la Roue de la Loi, que ses discours et ses sûtra n'étaient pas tous infaillibles, et qu'il ne lui suffisait pas d'un seul son pour énoncer la totalité des Essences. Isj. (221 b), commentant la thèse des Mahâsânghika, explique qu'en vertu de ses Mérites accumulés le B. n'a qu'à prononcer un seul mot, d'une seule émission de voix, pour faire entendre la Loi aux Êtres, qui l'interprètent différemment selon leurs capacités et leurs besoins.—C'est la même idée qu'exprime une stance célèbre de l'Avataṁsaka T. 279 LXXX (443 c) [versions parallèles T. 278 LX, 293 XXXIX] : Le B. se sert d'un son unique pour leur prêcher la Loi, et fait en sorte qu'ils en obtiennent l'intelligence, chacun selon sa catégorie. A ceux qui sont sujets à l'Attraction, à la Haine, à l'Erreur, à la Colère, à la Dissimulation... et aux 84.000 différentes Passions, il fait entendre les Essences qui servent d'Auxiliaires contre ces Passions ; à ceux qui ne sont pas encore purifiés, il fait entendre la prédication des dix Défenses ; aux hommes déjà domptés, qui pratiquent le Don, il fait entendre le son du Nirvâṇa ; etc....—Cette stance se retrouve, légèrement modifiée, dans le Vimalakîrti T. 475 I (538 a) : Le B. se sert d'un son unique pour énoncer la Loi, et les Êtres, chacun selon sa catégorie, en obtiennent l'intelligence ; chacun se dit que le Bg. parle sa langue ; c'est là une Essence-Singulière, propre aux B., qui la doivent à leurs forces de Magie.—Elle est également citée dans un passage de la Vibhâṣâ Tt. 1545 LXXIX, où il est spécifié qu'elle est tirée d'un Hymne et ne figure pas dans le Tripiṭaka (cf. *Butsugo). La Vibhâṣâ, dans ce passage, insiste surtout sur l'aspect linguistique de la question, et cherche à expliquer comment le B., bien qu'un seul son lui suffît pour prêcher, pouvait

néanmoins se faire entendre à tous ses auditeurs dans leurs propres langues. Mais dans d'autres textes canoniques le "son unique" est considéré d'un point de vue plus philosophique. Ainsi l'Avataṁsaka T. 279 XLIV (233), traitant d'une des dix Patiences, la Patience [qui fait considérer tous les sons, et en particulier la voix du B.] comme un écho (nyokyônin 如響忍), explique que les Bs., lorsqu'ils Inspectent la voix du Tg., se rendent compte qu'elle n'est ni un produit de l'intérieur, ni un produit de l'extérieur, ni un produit à la fois de l'intérieur et de l'extérieur ; et pourtant cette voix est capable d'Actualiser toutes sortes de Noms et de Mots excellents, qui constituent la prédication. L'Essencité est en effet, comme l'écho, un produit de Facteurs ; et les Êtres la comprennent chacun différemment...Cette voix [de la prédication] s'étend sans Contreheurt aux Terrains des dix directions, en sorte que chacun entend la Loi différemment, selon ce qui lui convient...[Les Bs.] savent que cette voix est sans origine, et cependant Actualise tous les sons ; que sans rien énoncer, elle énonce toutes les Essences ; que bien qu'elle soit Égale, chacun la comprend selon sa catégorie.—Cf. Daśabhûmikasûtra T. 286 III (517 b) [=sk. éd. Rahder 55]. Un des dix paradoxes afférents aux Bs. est le suivant : Ils sont Convaincus que la voix du Tg. est Inexpressible et de Nature Apaisée, et cependant ils réalisent qu'elle produit toutes sortes de sons purs et ornés selon les [besoins des] Êtres.—Le Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 XXX (284 a-b), discutant la portée de la voix des Bs., qui par une seule émission se font entendre, d'après le Mahºpºpârºsûtra, dans tous les Mondes des dix directions nombreux comme les grains de sable du Gange, déclare que la voix des B. se distingue de celle des Bs. en ce qu'elle est proprement infinie et se fait entendre au delà de toute limite énumérable. Mais alors, objectera-t-on, comment se fait-il que souvent des Auditeurs soient venus de régions lointaines auprès du B. pour l'entendre prêcher ? [Car si sa voix s'entendait partout, les auditeurs n'auraient pas besoin de se déplacer.] On répondra : La voix du B. est de deux sortes : l'une est cachée dans la bouche, l'autre ne l'est pas ; c'est pour entendre cette seconde qu'il est nécessaire de s'approcher du B. La voix cachée n'est entendue que des Saints Supramondains, tel Maudgalyâyana ; les Puérils Mondains n'entendent que la voix non cachée, et cela dans la mesure où ils s'approchent du B....On distingue trois variétés de la voix des B. et des Bs. : (1) En vertu des Facteurs vocaux excellents qu'ils ont accumulés dans leurs existences antérieures, ils possèdent dans leur gorge quatre Éléments, subtils et merveilleux, qui leur permettent d'émettre toutes sortes de sons merveilleux au loin et au près, sur un espace de une, deux, trois, dix, cent, mille Lieues, et jusqu'aux trois mille Chiliocosmes ; (2) en vertu des Supersavoirs, la voix émise par ces quatre Éléments emplit non seulement les trois mille Chiliocosmes, mais les Mondes des dix directions innombrables comme les grains de sable du Gange ; (3) enfin, la voix qui est propre aux B. est toujours capable d'emplir l'Espace entier dans les dix directions...Et si les Êtres ne sont pas constamment en état de l'entendre, c'est par l'effet du Revêtement dû à leurs mauvais Actes antérieurs...De même que le tonnerre n'est pas entendu des sourds, sans pour cela être diminué, ainsi la prédication incessante du B. n'est pas entendue des Êtres, à cause de leurs péchés...—Au sujet de l'infinité de la voix du B., le même texte (Tt. 1509 XXX, 284 a) renvoie au "Guhyakasûtra" (Misshakkyô 密迹經); il s'agit de la section du Ratnakûṭa intitulée Assemblée de Guhyaka-Vajrapâṇi T. 310 X (56-57) : Guhyaka-Vajrapâṇi y déclare que ni Mâra, ni Brahmâ, ni les Moines, les Brahmisants, les hommes ou les Dieux, ne sont capables de limiter la voix du B., et il rappelle à ce propos l'anecdote suivante : Jadis le B. prêchait sur ce même sujet au Pic du Vautour ; Maudgalyâyana, voulant éprouver la portée de sa voix, se transporta successivement au sommet du Sumeru, et dans les trois mille grands Chiliocosmes, et au sommet du Cakravâḍa ; et partout il perçut clairement la voix du B. Il se rendit enfin auprès du Tg. Roi-de-Lumière (Kômyôônyorai 光明王如來), résidant très loin en Occident dans un Terrain dit Bannière de Lumière (Kômyôban 光明幡) ; et là aussi la voix du B. parvint à ses oreilles. Se repentant alors d'avoir douté, il adressa à Śâkyamuni, à travers l'espace, des stances pour lui demander de le faire revenir auprès de lui. A l'ouïe de ces stances, les disciples de Śâkyamuni désirèrent voir ce monde lointain ; le B. fit alors jaillir de ses sourcils un rayon qui illumina ce monde et grâce auquel Maudgalyâyana put regagner le Pic du Vautour.—Les exégètes ch. ont longuement discuté sur la "doctrine du son unique" (ittongyô 一音教), en se référant à la stance de l'Avataṁsaka et du Vimalakîrtisûtra citée au début du présent article. Vers l'an 400 Sôjô (Seng tchao) 僧肇, commentant le Vimalakîrtisûtra, Ttt. 1775 I (333 c), propose deux interprétations du "son unique" : (1) c'est le son "caché" dans la bouche du B., que chacun comprend selon sa catégorie ; (2) c'est le son par lequel le B. proclame l'"Essence unique", que chacun entend selon sa préférence :

ceux qui aiment le Don entendent l'enseignement du Don, ceux qui aiment les Défenses entendent l'enseignement des Défenses, etc. D'après Kkk. I (8 a), Kumârajîva (344-413), le maître de Sôjô (Seng tch'ao), se ralliait à la seconde de ces opinions : il interprétait "son unique" au sens de la plénitude, de l'Égalité, de la Non-dualité des sons émis par le B. enseignant ; selon Bodhiruci (VIe siècle), au contraire, cette expression devait se prendre au sens littéral d'un unique son, toujours le même, servant aux B. pour prêcher au cours de toute leur carrière.—Eon (Houei yuan) 慧遠, au VIe siècle, distingue dans le "son unique" : (1) le "son de la Conque" (hôraon 法螺音, sk. śankhaśabda), c'est-à-dire la voix en réalité toujours Apaisée, qui est un Caractère du Corps Vrai des B. et qu'entendent sans cesse les Êtres dont l'oreille est pure, tandis que ceux dont l'oreille est impure ne l'entendent jamais ; (2) les sons émis par le Corps de Correspondance, qui sont "uniques" en ce sens que le B. s'exprime en un langage unique ou énonce une Essence unique, quoique les Êtres entendent chacun leur propre langage ou l'Essence qui leur convient Ttt. 1776 I B (434 a).—Chiki (Tche yi) 智顗 (538-598), le fondateur de la secte Tendai, interprète le "son unique" au sens du "Véhicule unique" (sk. ekayâna), tel que l'enseigne le Lotus T. 262 I, sûtra fondamental de la secte : D'après les maîtres de Dhyâna du Nord [de la Chine], dit-il Ttt. 1716 XA (801 b), le Véhicule des B. est unique...et pour prêcher les B. se servent d'un son unique, que chacun explique selon sa catégorie. Les B. observent sans cesse le Véhicule unique, et ce sont les Êtres qui voient trois Véhicules ; mais l'enseignement des B. n'est qu'un son unique.—Les auteurs ch. de la secte Tendai se sont abondamment étendus sur cet "enseignement du son unique", l'attribuant tantôt à la "doctrine ésotérique" (himitsukyô 祕密教) Ttt. 1781 II (926 b), tantôt à la "doctrine soudaine" (tongyô 頓教) ou à la "doctrine graduelle" (zengyô 漸教) Ttt. 1716 I A (683 b-c) ; tantôt à la "doctrine indéterminée" (fujôkyô 不定教) Ttt. 1911 I A (2 b) ; tantôt aux quatre doctrines dites zô 藏, tsû 通, betsu 別 et en 圓 (cf. *Kyôsôhanjaku) Ttt. 1716 I B (691 a), 1929 I (723 c-724 a). Au point de vue de la matière enseignée, Ttt. 1929 I B (55 a) dit que le "son unique" comprend le G.V. et le P.V. ; et au point de vue des degrés de la carrière de sainteté, Ttt. 1719 I prête non seulement aux B., mais aussi aux Bs. la faculté de prêcher par le "son unique". —Dans la secte Kegon, Hôzô (Fa tsang) 法藏, commentant ce passage du Mahâyânaśraddhotpâdaśâstra Tt. 1666 (575 c) : "Un son complet (eṅin 圓音) suffit pour sa prédication unique, que chacun interprète selon sa catégorie", donne deux interprétations du "son complet" : (1) c'est le son unique qui sert à prêcher toutes les Essences ; (2) c'est le son unique qui comprend tous les autres sons.—Cf. *Bonnon, *Butsugo.

BYAKUE 白衣 "vêtement blanc", sk. avadâtavastra, p. odâtavattha. Le vêtement des Laïcs, par opposition à celui des Moines dit zeṅe 染衣 "vêtement teint" ou shie 緇衣 "vêtement sombre" ; par extension, ces termes désignent respectivement les Laïcs et les Moines eux-mêmes. Le blanc est la couleur favorite pour les vêtements en Inde ; Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 II (=Watters, Travels, I, 148) et Gijô (Yi tsing) Ttt. 2125 II (=Record, 67) notaient déjà ce trait. Le clergé bouddhique porte au contraire des robes teintes, dont la nuance varie du jaune au brun et au noir (cf. *Kesa). Ttt. 2126 I (238 a) condamne sévèrement certains moines de la Chine méridionale qui, au Xe siècle, s'étaient mis à porter des Frocs de couleur blanche, et conte comment un de leurs confrères les suivait partout en leur présentant un bol contenant de la teinture. D'autre part, les textes et l'iconographie prêtent parfois au B. un vêtement blanc, probablement par assimilation à l'habillement des rois dans l'Inde ancienne (Przyluski, J. As. 1919, I, 429).—La secte hérétique des "vêtements blancs", sk. Śvetâmbara, une des deux grandes sectes Jaina l'autre (était celle des Gymnosophistes, sk. Digambara), est mentionnée par Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 III (=Watters, Travels, I, 251) ; il visita à Siṁhapura le lieu où son fondateur avait reçu l'inspiration, et rapporte que cette secte offrait maintes ressemblances avec le clergé bouddhique, mais s'en distinguait par ses vêtements blancs ou par la nudité.

BYAKUEKANNON 白衣觀音 "Kannon aux vêtements blancs", sk. Pâṇḍaravâsinî ; une des formes de *Kannon.—Tc. ‡Handarabashinei 半拏囉嚩悉儜 Ttt. 1796 V (632 c), id. ~徙 [corr. de 從] 寧 T. 895 II (746 b) ; ~ bashini 婆枲抳 T. 951 I (231 b), id. ~婆悉儞 T. 1039 (25 a), T. 1092 XXII (349 a). — Td. byakue 白衣, "aux vêtements blancs", T. 896 II, 1039, 1092, etc. [sk. pâṇḍara "blanchâtre" + vâsinî "vêtue"] ; byakusho 白處 ou byakujû 白住, "à la blanche demeure", T. 848 I, Ttt. 1796 V, etc. [sk. pâṇḍara "blanchâtre" + vâsinî "demeurant"]. —T. 848 I (7 a) : Près de Târâ la Sainte [cf. *Tara] se trouve [dans la Cour de Kannon du Cercle du Plan de Matrice] la Vénérable à la blanche demeure ;

sur ses cheveux elle porte un diadème ; elle est couverte d'une étoffe blanche, et tient à la main une fleur de lotus padma. Cm. Ttt. 1796 v (632 c) : A droite de Târâ se trouve Pâṇḍaravâsinî, dont le nom signifie "à la blanche demeure" ; en effet, elle a pour demeure un lotus blanc. Sur ses cheveux célestes elle porte un diadème ; elle est couverte d'un vêtement blanc et tient dans sa main gauche un lotus



Fig. 72. Byakuekannon (Pâṇḍâravâsinî) dans le Cercle du Plan de Matrice. *(Type « actuel ».)*

épanoui. Sa Concentration est dite "mère [de B.] de la Section de Lotus", parce que l'Œil universel [qui permet aux B. de contempler tous les Êtres] procède de cette demeure blanche et pure [c.-à-d. du Lotus blanc]. (Sur l'"Œil de B." et les "mères de Sections", cf. *Butsugemmo.) Ib. x (628 a) : Elle a pour Formule Tathâgatavişayasambhavapadmamâlinî "Enguirlandée de lotus nés du Domaine de Tg.". Cette Formule a pour Substantiel sa première syllabe, ta, qui s'interprète "ainsi, ainsi" (sk. tathâ-tathâ) ; or l'Ainsité est le Domaine des B., d'où naît ce personnage. Le padma, "lotus blanc", symbolise par sa blancheur l'Esprit d'Éveil ; cette Vénérable demeure dans l'Esprit d'Éveil, c'est pourquoi on l'appelle "à la blanche demeure" ; et comme cet Esprit procède du Domaine des B., elle peut donner naissance à tous les B. : d'où son nom de Kannon la Mère (Kannommo 觀音母, cf. *Butsugemmo) qui préside à la Section de Lotus [c.-à-d. à la Cour de Kannon du Plan de Matrice].—Dans les représentations "actuelles" du Cercle du Plan de Matrice, la place de Byakuekannon n'est pas au-dessous de Târâ comme l'indiquent les textes précités ; elle figure, comme dernier des personnages de cette Cour, au bas (à l'Ouest) de la rangée de gauche, et c'est un autre personnage, *Daimyôbyakushin 大明白身 (sk. Âryagaurîmahâvidya), qui prend sa place auprès de Târâ ; ces deux personnages ne paraissent du reste différer que par le nom et le sexe (cf. Mnkk. 166, d'après lequel cette localisation serait conforme aux prescriptions de T. 1092 xv et de Tt. 973 II).—Byakuekannon est figurée, dans ce Cercle, assise sur un lotus rouge dans l'attitude "à demi accroupie", hankaza (cf. *Zahô) ; dans la main gauche elle tient un lotus épanoui, et de la droite fait le Sceau dit *Segan ; cf. TZ. I, 664 [notre fig. 72]. Tantôt elle ne porte sur son diadème et sur son torse que des écharpes ; tantôt elle est revêtue d'une grande robe blanche, qui remonte sur sa coiffure, du haut de laquelle tombe encore un voile (Kkzs. dans Dnbz. XLVII, 1029, et dans TZ. IV, p. 848 [notre fig. 73]). Hizk. II (éd. Ndzk., 219 a) lui attribue une couleur blanc-jaune, ce qui est bien



Fig. 73. Byakuekannon (Pâṇḍaravâsinî) dans le Cercle du Plan de Matrice. *Kakuzenshô, d'après un ms. de ca. 1322.*

PLANCHE XIX



BYAKUEKANNON (PÂṆḌARAVÂSINÎ).
Peinture attribuée à Mou k'i.
Musée Impérial de Kyôto.

le sens du sk. pâṇḍara.—D'autres textes Ės. mentionnent des types un peu différents; T. 1039 (25 a) : Pâṇḍaravâsinî, Kannon la Mère aux vêtements blancs,



Fig. 74. Byakuekannon (Pâṇḍaravâsinî). Type de T. 1039. *Zuzôshô, d'après un ms. de ca.* 1309.

a les cheveux noués ; elle est ornée d'un diadème et de toutes sortes de vêtements précieux ; elle porte un vêtement blanc...Dans la main gauche elle tient



Fig. 75. Byakuekannon (Pâṇḍaravâsinî). Type de T. 1092. *Dessin attribué à Kakuzen* (1143-1217).

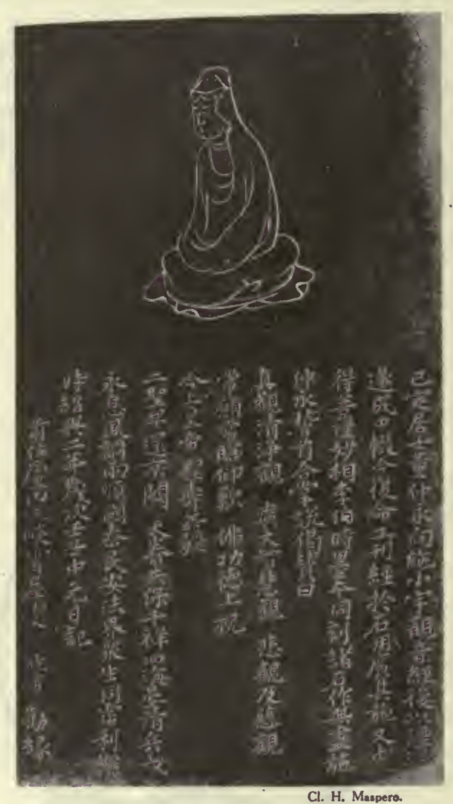
soit un bâton, soit un lacet, et dans la droite un volume de la Prajñâ[pâramitâ]. Cf. images Kkzs., dans Dnbz. XLVII, 1027, et dans TZ. IV, p. 845; Zzsh. dans TZ. III, fig. 71 [notre fig. 74].—T. 1092 XXX : Kanzeon la Mère, Bs. aux vêtements blancs, tient un bouton de lotus dans la main gauche, appuyée sur la hanche, la paume dressée ; la main droite est placée de côté, la paume en l'air ; elle est assise dans l'attitude hankaza. Cf. image Kkzs. dans Dnbz. XLVII, 1028, et dans TZ. IV, p. 846 [notre fig. 75]; et descriptions analogues T. 1092 XXVII (378 b), XXX (394 a), etc.—T. 950 II (199 b) : Son corps est orné de guirlandes de lotus... Dans la main droite elle tient une Gemme-de-Désirs,



Fig. 76.
Byakuekannon (Pâṇḍaravâsinî). Type de T. 950.
Kakuzenshô.

et la gauche fait le Sceau du Don du Vœu. Elle est la Mère de la Section de Lotus et a pour siège un Lotus. Cf. image Kkzs. dans Dnbz. XLVII, 1030 [notre fig. 76], et dans TZ. IV, fig. 160; et T. 951 I (1221 b) qui remplace le Sceau du Don du Vœu par celui du Don de Sécurité (*Semui).—Tt. 1067 (135 b) : Son corps est jaune-blanc ; dans la main gauche elle tient un padma, et la droite pend, le poing fermé.

—Ce sont là les principales variétés du type És. de Byakuekannon, telles que les définit et les fixe l'iconographie classique de l'És. ch. à l'époque des T'ang. Mais dans l'art ch. et jap. la caractéristique la plus frappante de ce personnage est une longue robe blanche qui



Cl. H. Maspero.

Fig. 77. Byakuekannon (Pâṇḍaravâsinî).
Type non tantrique.
D'après un dessin de Li Long mien gravé sur pierre.

remonte, par derrière, sur la tête pour former cape ; et parmi ses attributs apparaissent la branche de saule, le rosaire, etc. C'est ce type qu'a rendu célèbre un dessin de Li Ryûmin (Li Long mien) 李龍眠, exécuté vers la fin du XIe s. et gravé sur pierre dès 1132 (cf. H. Maspero, Mythologie Asiatique Illustrée, Paris, 1928, 330-332 [notre fig. 77]) ; la sainte s'y montre de trois quarts, tournée vers sa droite, accroupie et encapuchonnée, les mains cachées dans ses manches. Ce type se retrouve dans une peinture attribuée à Bokkei (Mou k'i) 牧溪, célèbre moine et artiste des Song méridionaux ; mais ici Kannon, tournée vers sa gauche, est accroupie sur un rocher au bord de l'eau ; auprès d'elle est un flacon contenant un rameau de saule. Cette peinture est connue par plusieurs répliques : l'une, provenant du Daitokuji 大德寺 de Kyôto, est actuellement conservée au Musée Impérial de Kyôto [notre pl. XIX] ; une autre appartient à S. Yamaoka 山岡千太郎 [cf. 宋元明清名畫大觀, Tôkyô, 1931, pl. 25] ; un type légèrement différent fait partie d'un triptyque appartenant à T. Tanaka 田中武兵衛 [cf. ib. pl. 26]. Sur cette peinture, v. Kokka, XXII, nº 265 (1912), et sur une autre qui passe pour être des Yuan, ib. XL, nº 479 (1930).—C'est ce type aussi que décrivent et reproduisent, à plusieurs exemplaires, divers ouvrages jap. du XIIe et du XIIIe s. : Asbs. dans TZ. IX, 213 sqq. (qui explique longuement pourquoi la robe est ramenée en cape sur la tête) ; Bessonzakki dans TZ. III, 246 sqq. (fig. p. 250 [notre pl. XX, 2 : Kannon encapuchonnée est représentée debout, chaque pied sur un lotus, les mains croisées et pendantes, tenant un rosaire) ; Kkzs. dans TZ. IV, 843 sqq. (fig. p. 851-852 [notre pl. XX, 1], et pl. 161-162 : même type que dans Bessonzakki) ; ce dernier ouvrage se réfère à Shinkaku 心覺, l'auteur du Bessonzakki, écrivain et peintre de la secte Shingon, mort en 1180.—Ainsi donc la Kannon aux vêtements blancs est une des figures favorites de la peinture des lettrés bouddhistes en Chine (et aussi au Japon : peintures des époques Ashikaga et Tokugawa dans Zzds. III, 84-85) ; elle a été traitée par d'innombrables artistes, religieux ou laïcs, depuis l'époque des Cinq Dynasties jusqu'aux temps modernes, et a dû contribuer à populariser l'aspect féminin de Kannon. Son sexe est en effet spécifié tant par son nom sk. que par l'épithète de "Mère" que lui assignent les textes És., et jusqu'à nos jours c'est sous le vocable de "Bs. aux vêtements blancs" que les foules chinoises vénèrent la "Dame qui apporte des enfants" (cf. les remarques de H. Maspero, loc. cit., 330-335).—Au Japon, Byakuekannon ne paraît pas avoir pénétré dans la religion populaire (pour une image populaire, cf. Bzze. II, 14 a). A l'époque de Heian, elle fut à plusieurs reprises l'objet de cérémonies secrètes destinées soit à pacifier le pays (en 940, cf. Kkzs. dans Dnbz. XLVII, 1024, et Asbs dans id. XXXVIII, 1379 b), soit à écarter des calamités naturelles (en 1132, ib.), soit à combattre les influences astrologiques néfastes ou (en 1104, 1120, etc.) l'action funeste des éclipses (Asbs., ib. 1379-1382) ; pour une de ces cérémonies, célébrée vers 950 (Kkzs., ib. 1025), on se servit du rituel de Kannon aux vêtements de feuilles (Yôekannon).—Dans l'És. (Kkzs., ib. 1034-1035), son nom secret est Rikukongô 離垢金剛, "Diamant sans tache", ses Germes sont sa, saṁ ou paṁ [pan°], et sa Forme de Convention est un lotus blanc.—A cette forme de Kannon fut affectée au Japon un Cercle spécial, dont le plan est figuré



1. *Kakuzenshô* (*ms. de ca.* 1322).

2. *Bessonzakki, dessin attribué à Shinkaku* (1117-1180).

BYAKUEKANNON (PÂṆDARAVÂSINÎ).
Types non tantriques.

Asbs. dans TZ. IX, 216.—Cf. *Kannon, *Byakushin-kannon, *Daimyôkyakushin, *Tara, etc.

BYAKUGÔ 白毫 ("poil [fin, effilé] blanc"), gô 毫, [byaku]mô [白]毛 ("poil [blanc]"), gyokugô 玉毫 ("poil de jade", i.e. précieux), etc.; sk. ûrṇâ ("laine"), ûrṇâkeśa ("poil, duvet laineux"), ûrṇâkośa ("trésor" [ou bouton, cocon, gaine...] laineux", p. ex. Daśabhûmika-sûtra, éd. Rahder); p. uṇṇâ; tib. mjod spu (mjod=sk. kośa, spu="poil").—Toupet-frontal : un des trente-deux Caractères du Grand Mâle (cf. *Sôgô), constitué par une touffe de poils laineux et blancs entre les sourcils (miken 眉間, sk. bhruvor-madhye, p. bhamukantare, etc.), c.-à-d. au-dessus de leur point de jonction, car un des quatre-vingts signes secondaires du Grand Mâle est d'avoir les sourcils joints (Burnouf, Lotus, 602; Foucher, Art Gréco-Bouddhique, II, 288, n. 2). Ces poils sont bouclés et s'enroulent vers la droite, comme tous les poils du Grand Mâle (cf. *Buppatsu). De ce toupet émane une radiance, soit temporaire, soit permanente. Dans le Dîrghâgama T. I I (5 b), les poils sont décrits comme souples, fins, brillants; étirés, ils sont longs d'une brasse (jin 尋, mesure ch. de 8 pieds, sk., vyâma ?); relâchés, ils s'enroulent vers la droite en forme de coquillage, "comme une perle". D'après la Vibhâṣâ Tt. 1545 CLXXVII (889), leur longueur n'est que d'une demi-brasse; d'après Tt. 1509 cité Ttt. 1721 II (470 b), de cinq pieds.—Selon T. 643 I (649 b sq.), la touffe est entourée d'un rebord circulaire (rinkaku 輪郭). A la naissance du Bs., les poils mesuraient cinq pieds; étirés, ils ressemblaient à des tubes de vaiḍûrya; relâchés, ils s'enroulaient comme des "perles" de sphaṭika. A l'âge de 8 ans, les poils émettaient des rayons de cinq couleurs par leurs extrémités. Lors du mariage, lorsqu'un devin voulut les étirer, il en jaillit comme une sorte de lait qui inonda les yeux du devin et lui fit voir d'innombrables Rois Tournant-la-roue. Lors de l'Éveil, les poils mesuraient 15 pieds, etc....—Dans T. 653 III (802 a), l'abondance incommensurable du Toupet-frontal illustre l'infinité des Mérites du Tg. Après le Nirvâṇa du Tg., des fractions en sont offertes comme reliques à Sâriputra et à ses disciples; si tous les hommes du monde sortaient de la famille et qu'on leur donnât à chacun une des centaines de milliers de Millions de ces fractions, le Toupet ne perdrait pas pour cela une seule de ses fractions.—La souplesse des poils est comparée à celle du coton (sk. tûla) T. 220 CCCLXXXI (968 a), 579 I (955 a) [cf. la formule p. : mudu-tûla-sannibha]; de leur blancheur éclatante, on dit qu'elle l'emporte sur celle du cristal de roche (sphaṭika) Tt. 1509 XXI (219 c), ou de l'agate blanche et de la neige (kasetsu 珂雪) p. ex. T. 187 III (557 a). Cette dernière métaphore correspond évidemment au sk. hima-rajata-prakâśa (cf. Lotus, 563), "ayant l'éclat de la neige et de l'argent". Le mot ka 珂 peut désigner soit une pierre précieuse blanche, soit plus précisément une agate blanche, soit une espèce de jade blanc, soit un coquillage blanc (cf. Ttt. 2128, passim). Parfois l'épithète "jade" (="précieux") est accolée au mot "poil" : gyokugô 玉毫 T. 694 (790 b), Ttt. 2087 (868 a). Ces épithètes justifient l'emploi de pierres précieuses, incrustées dans le front du B. pour figurer le Toupet, dans la statuaire de l'Inde (Grünwedel, Buddhist Art, 162; Foucher, Art Gréco-Bouddhique, II, 288) et de l'Extrême-Orient. Parfois c'est une simple lentille de pierre ou de bronze, ou un petit cercle. Ces signes sont placés plus ou moins bas, mais toujours bien au-dessus des arcades sourcilières; jamais ils ne se transforment en œil frontal, attribut Divin avec lequel le Toupet du B. n'est sans doute pas sans rapport (Senart, Légende, 156).—L'imagination des amateurs de symbolisme s'est exercée à propos du Toupet-frontal. Pour expliquer l'irradiation émise par le B. au début du Saddharmapuṇḍarîka T. 262 I (4 a) [Burnouf, Lotus, 4], le cm. Ttt. 1721 II (470 c) déclare que si la lumière n'émane ni des pieds, ni du sommet de la tête, mais d'entre les sourcils, c'est pour symboliser le Chemin du Milieu, le Véhicule unique. Quant à la blancheur des poils, elle représente la pureté de la Loi (cf. l'expression byakuhô 白法, sk. śukladharma, appliquée aux Essences de Bien)...Mêmes interprétations Ttt. 1733 IV (153 a), à propos de l'irradiation universelle émanant du Toupet dans l'Avataṁsaka T. 278 III (407 c). L'enroulement des poils vers la droite est expliqué par le fait que dans leurs existences antérieures les B. ont honoré comme il convient leurs Professeurs, leurs Maîtres, leurs parents, etc. Tt. 1521 VIII (65 b) [circumambulation à main droite, sk. pradakṣiṇa].

BYAKUSANGAIBUCCHÔ 白傘蓋佛頂, sk. Sita-âtapatra-[buddha-]uṣṇîṣa, tib. Gdugs dkar čan.—Parasol Blanc, nom d'un des 5 (ou 8) *Bucchô, personnification d'une Formule; il a pour forme symbolique (*sammayagyô) et pour attribut iconographique un parasol, emblème royal, blanc c.-à-d. pur, grâce auquel il étend sa protection sur tous les Êtres. Tt. 975 (329 c) : Ce grand Parasol Blanc recouvre de toute part le Trichiliomégachiliocosme; ses miracles sont Inconcevables, et s'exercent sans Contreheurt dans tout l'Espace; aussi tous les B.

l'honorent-ils du nom de grand roi *Bucchô. Tt. 853 III (159 b) : Foncièrement improduit, éternellement pur, blanc et immaculé comme le Caractère Impercevable de l'Essence, il recouvre de sa Compassion omniprésente tous les Êtres du Plan des Essences. Cm. ch. S. XXX VI (58 b) : Il est dit "grand", parce que sa circonférence est vaste comme les mondes pareils aux grains de sable du Gange ; "blanc", parce que son Substantiel est exempt de toute souillure ; "Parasol", parce qu'il recouvre tous les Êtres... —T. 951 I (227 c) en fait le Corps d'une Formule souveraine (cakravarti-râja-mantra-râja), Actualisé par le B. Śâkyamuni, au cours de la Concentration souveraine dite du Parasol Blanc, sous l'aspect d'un parasol blanc qui émane de la Protubérance-crânienne du B. et recouvre tout le Trichiliomégachiliocosme jusqu'au bout de l'Espace, mais sans toucher ni molester les Êtres qui vivent dans l'Espace. Il est orné de tous les Joyaux, visibles ou audibles, qui appartiennent aux Tg. : Gemmes-de-désirs, clochettes, voiles, etc. ; il est infini dans l'Espace et dans le temps ; c'est afin de purifier les Êtres de tout péché que le B. l'Actualise.—Étant une Émanation du B. Śâkyamuni, c'est dans son entourage que Parasol Blanc figure généralement dans l'iconographie ; cf. *Bucchô, sup. p. 148-149. Il a deux bras, et porte dans la main gauche son Parasol sur un lotus ; son aspect est celui d'un Bs. Cf. sup. pl. XII, p. 150.—Son Germe est laṁ, interprété comme la première syllabe de la-kṣaṇa [parce qu'il a pour Caractère d'être sans Caractère, i.e. Impercevable], avec un anusvara qui représente le Vide (cf. *An) [parce qu'il est infini comme l'Espace] Mdjt. 1879.—Sa Formule est donnée, en tc. et en td., dans le Śûrangamasûtra T. 945 VII (133-136), ouvrage dont l'original passe pour avoir été apporté de Nâlandâ en 705 A.D., mais dont l'authenticité est contestée ; elle comporte 439 pada, dont les huit derniers sont considérés comme essentiels et reçoivent le nom de "Formulecœur", shinju 心咒, Bdjt. 1162. Cette Formule—une des plus longues et des plus célèbres de l'Ês. ch.—reçoit d es titres variés dont le plus usuel est Daibucchôdarani 大佛頂陀羅尼 "grand Chaemr du Bucchô" (ou "Charme du grand Bucchô"). Une autre tc. en avait été donnée par Amoghavajra Tt. 944 A ; d'après le colophon, cette tc. fut gravée sur une stèle du Seiryûji (Ts'ing long sseu) 青龍寺 à Chôan (Tch'ang ngan) 長安; Kôbô Daishi en rapporta au Japon une copie, avec un ms. (aujourd'hui perdu) de la Formule en graphie ind. (*Shittan). C'est le texte d'Amoghavajra qui est généralement usité dans la secte Shingon, tandis que dans la secte Zen on récite plutôt celui du Śûrangamasûtra, ouvrage qui n'est pas purement Ês. mais se rattache en partie à la discipline du *Zen. Entre ces deux textes, il y a certaines divergences qui ont été étudiées en détail par les exégètes jap. ; une restitution en écriture *shittan du texte d'Amoghavajra a été établie par Jôgon 淨嚴 au XVIIe s., Tttt. 944 B. Un autre texte en *shittan est reproduit d'après un ms. de 1674 dans Tttt. 2235, avec une td. ch. mot à-mot, de Meikaku 明覺, datée de 1096. Déjà en 839 Engyô 圓行 avait rapporté de Chine une interprétation ch. mot à mot, qui fut notée par un de ses disciples en 847 et nous est parvenue avec la tc. ch., Tttt. 2234. Cf. Mdjt. 1533 ; aussi Tt. 947. Formules plus brèves, Mdjt. 1880 a.—Dans tous les documents précités, le nom de Sitâtapatra semble être au neutre (ou au masculin). La forme féminine de ce personnage, propre au bouddhisme lamaïque (cf. Grünwedel, Myth. des B., 150), n'est connue en ch. que par deux textes td. à l'époque mongole, T. 976 et 977 ; dans ces textes Parasol Blanc est affublé de l'épithète "mère de B." (*Butsumo) et les tc. de son nom semblent comporter une finale en -î : 悉怛怛鉢帝唎) T. 976 (401 c), 西㗚怛巴㗚哩 T. 977 (404 c).—Sur Sitâtapatrâ et sa dhâraṇî dans les documents sk., tib. et ouigours, cf. Hoernle, Man. Rem., 52-57 ; Müller, Uigurica II (1930) ; Malov dans C. R. Ac. Sc. U. R. S. S., 1930, B, V ; Stael-Holstein dans Harv. J. As. St. I, I, 139 ; M. Lalou dans Mél. ch. et b., IV (1937).

BYAKUSHINKANNON 白身觀音, "Kannon au corps blanc", sk. Śvetâ, Mahâśvetâ, Śvetabhagavatî ; une des formes de *Kannon.—Tc. ‡Shihaita 濕廢多, Makashihaita 摩訶～ T. 1092 XXII (345 a, 349 a), Makazuita 摩訶稅多 T. 901 IV (815 a), ‡Shibeita-hagabatei 尸吠多婆誐縛底 Tkss. I (19 a) Hizs. IV (218 b). Td. Byakushinkanzeon 白身觀世音 T. 1092 XXII (349 a), Byakukanzeon 白觀世音 ib. (345 a), Daibyakukanzeon 大白觀世音 T. 901 IV, 1056 II, 1092 IV, etc.—Dans la représentation courante (genzu 現圖) du Cercle du Plan de Matrice, elle figure dans la Cour de Kannon (dite aussi Section de Lotus), à la 2e place (en hauteur) de la 3e rangée (de gauche) ; elle est assise sur un lotus ; la main gauche tient un lotus épanoui ; le bras droit est accoudé sur le genou droit, relevé ; sa couleur est le jaune-blanc (cf. Tkss. I, 19 a ; TZ. I, 669).—D'après T. 1092 IV (246 a-b), elle a le même Sceau que Pâṇḍaravâsinî (*Byakuekannon), mais sa Formule diffère ; selon T. 1056 II (78 c), le Sceau diffère comme la Formule.—T. 1092 XXII (349 a) lui prête comme attributs un bâton à Gemme-de-Désirs et

un vase kuṇḍî (cf. *Byô).—Son nom És. est Fukekongô 普化金剛, "Diamant de Transformation universelle" ; son Germe est sa, et sa Forme de Convention est le lotus (Tkss. ib.).—Formule T. 1092 IV : Oṁ mahâpadme śvetânge huru huru svâhâ.—Cf. *Byakuekannon, *Daimyôbyakushin, *Kannon.



Fig. 78. Byakushinkannon (Śvetâ) dans le Cercle du Plan de Matrice. *(Type « actuel ».)*

BYAKUZÔ 白象, sk. pâṇḍara-gajapota, tib. skya-bo glaṅ-phrug [gajapota et la td. tib. signifient "un petit d'éléphant", et c'est comme désignation du Bs. entrant dans le sein de sa mère que ce terme est consacré].—Éléphant blanc.—L'éléphant blanc ou, plus exactement, "blanchâtre, blanc-jaune" (pâṇḍara, pâṇḍura), dont la couleur (il s'agit en réalité d'une teinte brun clair ou "crème sale", parfois avec des taches roses) est due à l'albinisme ou à une maladie (les spécialistes ne semblent pas fixés), passe en Inde et en Indochine pour une des "merveilles de la nature", digne de figurer dans le cortège des rois ; on en trouve p. ex. à la cour d'Annam, ou à celle du Siam, dont il est l'emblème national et où fut créé en 1869 un ordre royal de l'Éléphant Blanc. Ces animaux étaient au Siam l'objet d'une sorte de culte : ils incarnaient le prestige royal, la capture en était fêtée, la mort en était quasiment un deuil national ; ils ont même joué un rôle dans l'histoire politique, comme lors des guerres avec le Pégou au XVIIe s. (cf. p. ex. Cœdès, BEFEO, XIV, III, 21 ; sur les éléphants blancs en général, on trouvera des informations abondantes, mais souvent dépourvues de références précises, dans le grand ouvrage en jap. de E. Sunamoto intitulé Zô, "Elephant", Ôsaka, 1931-2, p. 809-866, etc.). Dans l'Inde ancienne, la légende de Viśvantara (p. ex. Chavannes, 500 Contes, III, 365 sq.) montre le prix extraordinaire qu'on attachait à un de ces éléphants, qui servait notamment de monture royale (au XIe s. encore on rapporte que Mahmoud de Gazna avait pour monture de prédilection un éléphant blanc, qui lui assurait, croyait-il, la victoire). L'éléphant blanc est le deuxième des sept Joyaux ou attributs des Rois Tournant-la-roue. Dans l'iconographie bouddhique, la monture du Bs. Samantabhadra est un éléphant blanc—"du blanc le plus pur, plus blanc que le cristal de roche ou que les montagnes neigeuses" (T. 277, 390 a)— ; de même Airâvaṇa, monture d'Indra, le souverain des Dieux (cf. *Airabatsuna). Le héros du Ṣaḍdanta-Jâtaka, incarnation antérieure du B. (bibliogr. Chavannes ib. IV, 99 sq. ; cf. *Chikushô), était un éléphant blanc à six défenses, "roi" de son troupeau.—C'est sous cette même forme que, d'après la tradition classique, le futur Śâkyabuddha, ce "roi de la Loi", pénétra dans le côté droit de sa mère Mâyâ, ultime incarnation avant sa naissance comme prince royal Siddhârtha. Mais ce thème biographique a donné lieu à des interprétations variées, car d'une part se posait à propos de cette "conception miraculeuse" la question de la nature plus ou moins Supramondaine du B., et de l'autre, si certaines écoles admettaient qu'un Bs. peut tomber dans la condition animale, d'autres le niaient (cf. *Chikushô et *Chûu). Le traité de Vasumitra sur les sectes Tt. 2031 (15 c) attribue aux écoles Mahâsânghika, pour lesquelles les Bs. naissent sans passer par les stades embryonnaires normaux, l'opinion que "tous les Bs., lorsqu'ils entrent dans la matrice maternelle, prennent la forme d'un éléphant blanc". Le Mahâvastu, dont les tendances Supramondaines sont bien connues, applique cette règle non seulement à la naissance de Śâkyamuni, mais aussi à celle de Dîpankara (éd. Senart, I, 205-207, II, 8-11 ; cf. Foucher, Art Gréco-Bouddhique, I, 292). Dans le texte parallèle de T. 190 VII (683 b-c) [Beal, Romantic Legend, 37-39], il ne s'agit que d'un simple présage vu en rêve par Mâyâ. Cette dernière interprétation était celle de la secte Sarvâstivâda, qui n'admettait pas les renaissances animales pour les Bs. ; on la trouve dans la Vibhâṣâ Tt. 1545 LXX (361 b-c), 1546 XXXVI (267 c), et dans le Kośa Tt.

1558 IX [=K. Lav. III, 44-45]. Ces traités déclarent tout d'abord que cet épisode de la biographie du B. ne figurait pas dans le Tripiṭaka ; d'après le Kośa, il n'était question [dans le Canon] que d'un rêve de Mâyâ, et c'était seulement d'après une stance attribuée à Dharma-Subhûti que le Bs. s'était effectivement transformé en un éléphant blanc à six défenses pour entrer dans le ventre de sa mère et "s'y coucher comme un ascète (ṛṣi) qui se retire dans la forêt". Cette stance ne se retrouve pas dans les Ṣaḍgatikârikâ (Tt. 726) attribuées par la tradition tib. à Dhârmika-Subhûti, mais par les traditions ch. et p. à Aśvaghoṣa (cf. Lévi, J. As. 1928, II, 204-207). Des deux ouvrages dont l'attribution à Aśvaghoṣa est relativement sûre, l'un (Saundarananda, II, 50-51) fait de l'éléphant blanc un présage faste vu en rêve par Mâyâ, l'autre (Buddhacarita, sk., I, 20) en fait une incarnation réelle du Bs. (mais dans la version tib., éd. Weller, I, 4, il ne s'agit que d'un rêve, et l'enfant est conçu normalement des œuvres de son père ; ce passage manque dans la version ch., T. 192 I). Quoiqu'il en soit de l'auteur de la stance citée dans les traités Sarvâstivâda, voici l'interprétation que donne de cette stance la Vibhâṣâ (loc. cit.) : "Il n'est pas nécessaire de tirer au clair ce texte, car il n'appartient pas au Tripiṭakâ. Les théories qu'on trouve dans les stances littéraires sont tantôt justes, tantôt fausses ; ce que disent les auteurs de stances outrepasse bien souvent la réalité. Et s'il faut expliquer ce texte, nous dirons qu'il ne s'agissait là que d'un signe (sk. nimitta) apparu en rêve : dans ce pays-là, on considérait un tel signe onirique [un éléphant blanc] comme de bon augure ; aussi la mère du Bs. fit-elle interpréter ce qu'elle avait vu en rêve, et tous les devins lui dirent : C'est là un signe d'excellent augure. Comprise en ce sens, la stance de Dharma-Subhûti n'est pas non plus contraire à la raison. Les Bs. ne tombent plus dans les Destinations mauvaises, déjà dès la 91e Période [de leur carrière, cf. K. Lav. IV, 225] : comment donc [le Bs. Śâkya] eût-il pu recevoir, en son corps ultime, pareille Existence-intermédiaire pour entrer dans la matrice maternelle ? Les sages se garderont de s'autoriser de cette stance pour dire que le Bs. prit la forme d'un éléphant blanc." Ainsi donc, pour les uns l'éléphant blanc était une véritable incarnation du Bs., pour les autres il n'était qu'un présage apparu en rêve à sa mère. Senart (Légende du Buddha, 296-305) voyait dans cet épisode un thème mythique ; c'est donc la première de ces deux traditions qui lui paraissait primitive. M. Foucher, au contraire (Art Gréco-Bouddhique, loc. cit.), pense que la version du rêve, conçu comme une sorte d'"annonciation" symbolique, précéda celle de l'incarnation réelle qui n'en serait qu'un développement secondaire : il cite, à ce propos, le Lalitavistara sk., dont les stances, considérées comme plus anciennes que la prose, donnent la version symbolique, tandis que la prose présente l'épisode comme un fait. Les textes ch. hésitent entre les deux versions, et en ajoutent une troisième, d'après laquelle le Bs. serait descendu du ciel Tuṣita *monté* sur un éléphant blanc. Voici comment se présente cet épisode dans les principales biographies ch. du B., par ordre chronologique des td. : T. 184 (463 b) et 185 (473 b) [td. ca. 200 A.D.] : Le Bs. "se transformant monte sur un éléphant blanc" (化乘白象) [la formule est bizarre, mais l'expression "monté sur un éléphant blanc" se retrouve plus loin, à propos du rêve de Mâyâ, et de même dans un texte à peu près contemporain, le Meou tseu Ttt. 2102 I (I c), ainsi que dans le récit du pèlerin Fa hien décrivant de visu un monument de Kapilavastu, cf. Pelliot, T'oung Pao, 1918-19, 336] ; de lui se dégage une radiance qui illumine l'univers (T. 184) ; il est coiffé de l'essence solaire (T. 185).—T. 186 (491) [Lalitavistara, td. 308 A.D.] : Le Bs. se transforme en un éléphant blanc, à six défenses ; un éclat solaire émane de son cou, de sa tête, de ses yeux [var. : et de sa trompe].—T. 193 I (57 c-58 a) [td. 424-453 A.D.] : Le Bs. est monté sur un éléphant blanc à six défenses, "pareil au soleil qui éclaire les blancs nuages..." ; il porte "la perle lumineuse de l'essence du soleil, dont l'éclat illumine le palais royal" ; sa mère rêve qu'un éléphant blanc pénètre dans son côté droit, présage déclaré faste par les oniromanciens...—T. 189 I (624 a-b) [td. 435-443 A.D.] : Le Bs. est monté sur l'éléphant, "blanc et pur comme le soleil et la lune".—T. 190 VII (683) [td. fin VIe s. ; Beal, Romantic Legend, 37] : simple rêve de Mâyâ, qui voit un éléphant blanc à six défenses, "la tête couleur de vermillon, les sept membres reposant sur le sol, les défenses revêtues d'or".—T. 187 II (548 c-549 a) [Lalitavistara, td. 683 A.D.] : Le Bs. naît "sous la forme" d'un éléphant, blanc comme neige, avec six défenses couleur de l'or, une lumière rouge sur la tête ; il apparaît ainsi à Mâyâ dans son rêve.—Iconographie, v. Foucher, Art Gréco-Bouddhique, I, 291-300, fig. 148-151 ; Hackin, Scènes figurées ; Ecke-Demiéville, The Twin Pagodas of Zayton (Harvard University, 1935), 44.

BYÔ 病, shitsubyô 疾病, shitsu 疾, etc.—Maladie.—Sk. p. vyâdhi, roga, âbâdha, etc., tib. nad, etc. ; "malade" : sk. glâna, p. gilâna ; tib. na ba, etc.

Aperçu général.—La maladie est, avec la naissance, la vieillesse et la mort, un des huit aspects de la Douleur qu'énumèrent le Madhyamâgama et la scolastique Sarvâstivâda (cf. Mvy. 2235 ; Dzsi. III, 213-214) ; souvent on la compte aussi parmi les tourments qui constituent la douzième Donnée-Causale, terme lamentable de tout le cycle de la vie humaine telle que la conçoit le bouddhisme. La maladie, c'est la Douleur corporelle ; par elle s'impose à nous, de la façon la plus sensible et la plus immédiate, l'expérience de la souffrance. Or, de toute souffrance, le Buddha veut nous délivrer. Et dans ce but, il nous invite tout d'abord à constater comme une réalité (satya) inéluctable le fait de la souffrance ; il nous demande de l'admettre, d'y acquiescer avec cette "Patience" (kṣânti) qui est une des vertus ou Perfections cardinales de l'aspirant à l'Éveil. "Tout est Douleur" : c'est la première des Saintes Vérités du Buddha (ârya-satya), celle de la Douleur. Elle précède nécessairement les trois suivantes, qui enseignent la délivrance de cette Douleur. La deuxième se rapporte à la cause de la Douleur, à sa Formation ; la troisième est celle de la délivrance même, du Barrage ; la quatrième indique le Chemin du Barrage. Diagnose, étiologie, guérison, thérapeutique—par une transposition toute naturelle ces quatre principes, résumé de toute médecine, se substituent à la formule des quatre Vérités bouddhiques, si l'on envisage la Douleur sous son aspect de maladie, le sauveur, c.-à-d. le Buddha, prenant alors figure de médecin. L'analogie est flagrante et se trouve mise en pleine lumière dans un texte du Saṁuyktâgama, qui manque à la recension pâlie des Écritures. Elle a des chances de remonter très haut ; elle répond bien à l'esprit dont s'inspire toute la doctrine du Buddha. Qu'est-ce à dire, en effet, que cette Vérité de la Douleur, cœur même de son enseignement ? "Tout est Douleur"—vue de médecin, parti-pris de guérisseur ! De tout temps et sous tous les cieux, médecine et religion furent liées par des affinités qui peuvent changer de nature, mais n'en subsistent pas moins sous quelque forme ; si la religion se présente comme une méthode de salut, le parallélisme est total et les prédicateurs ne manqueront pas de s'en prévaloir pour faire saisir aux foules, par mille "analogies" patentes, facilement accessibles à tous, l'idéal qu'ils leur proposent. La médecine apparaît alors comme une sorte d'illustration ou d'application réduite, dans le seul domaine physique ou sur le plan humain, de la thérapeutique religieuse : "Le médecin mondain ne connaît pas les remèdes radicaux, ceux qui guérissent de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort... Il ne soigne que les quatre Éléments corporels, tandis que le Buddha, ce médecin suprême, tient compte des six Éléments et des dix-huit Plans, guérit les Passions, conduit au terme de toute Douleur et délivre à jamais des naissances et des morts..." La question de savoir si le bouddhisme a "emprunté" ses quatre Vérités à la médecine n'a guère d'intérêt. Il se trouve que la littérature médicale de l'Inde ne nous a pas transmis de formule exactement semblable : mais la médecine pourrait, elle aussi, l'avoir "empruntée" au bouddhisme, tant l'analogie est juste et profonde. Les textes cités dans la première partie de cet article donneront une idée sommaire des "paraboles" médicales qui foisonnent dans tous les genres de la littérature bouddhique. Le Buddha est le "roi des médecins". Il extrait ces flèches empoisonnées que sont la Cupidité, la Haine, l'Erreur. Il est comme un nouveau médecin venu pour supplanter ces praticiens incompétents qu'étaient les maîtres de doctrines "hérétiques". Les Êtres sont ses malades, la Loi—ou bien encore la Discipline monastique—est son médicament, la Communauté son garde-malade. Car tous les Êtres, du moins tant qu'ils n'ont pas atteint la délivrance, sont des malades puisque tout est Douleur. Le corps lui-même, avec ses orifices pareils à des plaies purulentes, ne se

maintient en santé et en vie que grâce aux soins dont on l'entoure ; la maladie est son état normal, et la santé se définira par un terme négatif, "absence de maladie" (ârogya), qui sert d'épithète au Nirvâṇa. (De même, pour Pascal, "la maladie est l'état naturel des Chrétiens"...)—Mais un problème se pose : une fois la délivrance réalisée, et puisque la maladie est une des formes de la Douleur, comment les Saints—et le Buddha lui-même—peuvent-ils y rester sujets puisque sont épuisés pour eux les effets des Actes mauvais, producteurs de Douleur ? A cette question le Petit Véhicule répond qu'ils sont exempts des maux de l'Esprit, mais non de ceux du corps ; en termes européens, l'âme est sauvée, la chair souffre toujours : "Les médecins ne te guériront pas ; car tu mourras à la fin. Mais c'est moi [Jésus-Christ] qui guéris et rends le corps immortel. Souffre les chaînes et la servitude corporelles ; je ne te délivre que de la spirituelle à présent" (Pensées de Pascal, éd. Astié, III, 267).—Et ces souffrances physiques du Saint ne sont point dues à ses Actes antérieurs, à des péchés passés dont toute rétribution est pour lui liquidée ; elles s'expliquent par des causes "actuelles", d'ordre accidentel, extérieur ou physiologique, qui échappent en quelque sorte au mécanisme de la causalité morale. A cette interprétation, qui laissait place à de faciles objections (Medice, cura te ipsum !), le Grand Véhicule en superpose une autre plus subtile : certes le Buddha et les Bodhisattva sont sujets à la souffrance, mais ce n'est qu'en leurs "Corps de Naissance", en leurs hypostases charnelles ; leur "Corps d'Essence", glorieux et transcendant, incorruptible comme le Diamant, n'est pas touché par la maladie. Ou encore, c'est par un simple "Moyen" ou artifice de sa Compassion, afin d'amener au salut les Êtres souffrants, qu'il "simule" des maladies, procédé d'"opportunisme" par lequel il rassure et convertit les Êtres égarés en partageant leurs misères ; en "vérité absolue", les maladies n'ont pas plus de réalité que toutes les fantasmagories illusoires de notre expérience profane : elles sont pure "Vacuité", comme se plaît à le démontrer la dialectique Mâdhyamika. C'est la doctrine qu'enseigne en dialogues pittoresques, riches de paradoxes étincelants, le Vimalakîrtinirdeśa, vrai "mystère" de la maladie, qui se déroule au chevet d'un Bodhisattva impotent.—Tels sont les principaux problèmes que soulève la maladie du point de vue dogmatique. Il reste à voir quel sort le bouddhisme fit en pratique, au cours de son histoire et dans les différents pays où il s'est implanté, à la maladie et à la médecine. Dans la Discipline monastique du Petit Véhicule, nombreuses sont les allusions à la maladie : certaines affections empêchent l'admission dans la communauté ; d'autres au contraire donnent lieu à des exemptions de la règle. Tout code disciplinaire comporte en principe une section consacrée aux médicaments. Mais qu'on ne s'y trompe point : ces médicaments, qui font partie de l'équipement des moines, leur sont strictement réservés ; ils se garderont bien d'en donner aux fidèles laïcs ou à tous les autres Êtres souffrants ; la bienfaisance universelle, du moins sous des formes pratiques, n'est pas le fait du Petit Véhicule, et la Discipline interdit formellement au clergé l'étude et l'exercice de la médecine, considérée comme une profession lucrative indigne des "enfants du Buddha". Certes, moines et nonnes pourront acquérir certaines connaissances élémentaires en matière de pharmacie et de diététique ; ils devront en effet, s'ils tombent malades, se soigner, plus exactement se "garder" les uns les autres, car ils n'ont plus de famille hors de celle du Buddha, et du reste, seul un confrère possède l'autorité convenable pour assurer au moine malade ces secours religieux, récitations de la Loi, prédications, exhortations morales, qui sont toujours nécessaires à l'Esprit et souvent provoquent même la guérison corporelle. Mais ces soins n'outrepasseront pas la compétence de simples gardes-malades ; pour les consultations médicales proprement dites, on fera appel à des professionnels laïcs, dont le type traditionnel est Jîvaka, bâtard de la maison royale du Magadha, médecin attitré de Bimbisâra et de sa cour, du Buddha et de sa communauté. Tout au plus certains Vinaya autorisent-ils le clergé à pratiquer la thérapeutique magique ; mais les Charmes qu'on récitera alors pour guérir les laïcs seront des textes saints, et on refusera les honoraires que pourraient offrir les malades. Ou bien, entre moines, on pourra s'administrer par exemple des calmants, en cas d'urgence et si l'on manque de médecin ; mais le traitement devra s'effectuer en cachette, à l'insu du public. L'insistance du Vinaya montre assez combien la tentation d'exercer la médecine devait être forte pour les moines, et surtout pour les nonnes. Un traité de Discipline relativement tardif, la Samantapâsâdikâ, institue même une casuistique finassière permettant au clergé, par des détours artificieux, de traiter médicalement ses "Donateurs" contre solide rémunération, sans toutefois violer la règle.—Dans ce texte se fait sentir l'influence du Grand Véhicule, dont la morale contraste, sur ce point comme sur bien d'autres, avec celle du Petit Véhicule. Le Bodhisattva, saint laïc, se mêle au monde, et justement pour y cultiver, entre autres Perfections cardinales, celle du Don (première de ces

Perfections, toujours classée en tête de liste), témoignage de sa Compassion universelle. Cette Compassion ne se manifeste pas seulement sur le plan spirituel; curateur des corps comme des âmes, le Bodhisattva étudiera et exercera la médecine, devenue l'une des "cinq Sciences" profanes que le Mahâyâna recommande à ses adeptes ; et les codes disciplinaires que la nouvelle église oppose à ceux du strict bouddhisme monastique prescrivent à maintes reprises l'obligation de soigner, de traiter médicalement, d'hospitaliser tous les Êtres souffrants quels qu'ils soient. C'est un cours de médecine que, dans le Gaṇḍavyûha, le jeune Sudhana, aspirant à l'Éveil, faisant son "tour de l'Inde" en quête d'enseignements religieux, reçoit du saint droguiste Samantanetra, lui-même élève de Mañjuśrî ; de même, dans le Suvarṇaprabhâsa, Jalavâhana se fait enseigner la doctrine médicale par son père Jalimdhara. La médecine est aussi un excellent Moyen pour "Capter" la confiance des païens : au missionnaire qui soulage les maux du corps, on est enclin à prêter foi en matière religieuse ; c'est un fait qui se constate dans l'histoire du bouddhisme comme aujourd'hui encore dans la propagande chrétienne. La médecine indienne accompagna le bouddhisme au cours de son expansion dans les pays voisins. Au Japon surtout, c'est essentiellement comme une thérapeutique que la religion nouvelle fut agréée, aux environs de l'an 600 ; à l'origine de l'art, de l'architecture, de l'épigraphie, en somme de toute la civilisation bouddhique du Japon, on trouve des Vœux de guérison corporelle, et parmi toute la cohorte des Buddha et des Bodhisattva c'est aux deux grands guérisseurs, au Buddha Bhaiṣajyaguru, "Maître des Médicaments", et au Bodhisattva Avalokiteśvara, que s'adressa de préférence le culte des premiers fidèles. A Ceylan, au Cambodge, en Chine, au Japon, l'esprit de charité qu'introduit le bouddhisme se traduit par des réalisations concrètes au bénéfice des malades indigents ; empereurs, rois et princes fondent des hôpitaux, subventionnent des asiles, organisent des distributions de remèdes. Ces institutions de bienfaisance ne survivent pas du reste aux élans des périodes de ferveur. Elles disparaissent partout avec la décadence du bouddhisme, et si la bienfaisance tend à se réorganiser actuellement chez les bouddhistes d'Extrême-Orient, c'est en fait sous l'influence du christianisme.—En Inde même, quelles furent en pratique les manifestations concrètes de cette Compassion dont la littérature du Grand Véhicule nous donne tant de brûlants témoignages ? Nous en ignorons tout. Une phrase ambiguë des inscriptions d'Aśoka sur les soins qu'il fit donner, dans son empire, aux hommes et aux animaux, quelques allusions littéraires aux œuvres charitables que fondèrent des rois ou qui incombent aux Bodhisattva, voilà toute notre récolte. Mère des dogmes et des morales, peut-être l'Inde a-t-elle laissé à d'autres le soin de les faire fructifier dans le champ de la vile matière. Le mythe de Soma, incarnation du Bodhisattva, qui donne aux Êtres malades son corps gigantesque à dépecer et à consommer comme une panacée inépuisable, est un exemple de cette tendance à l'irréel qui contribua à détourner le bouddhisme des applications terre à terre.—Dans la dernière partie de cet article sont traduits ou signalés un certain nombre de textes du Canon chinois se rapportant aux théories et aux pratiques médicales. Peut-être ce relevé pourra-t-il fournir aux spécialistes, grâce aux dates des versions chinoises, quelques points de repère pour l'histoire de la médecine hindoue. D'un examen sommaire de ces textes, dont l'étude et la mise en œuvre ne pouvaient être entreprises ici, il ressort que sur bien des points la tradition médicale attestée dans la littérature bouddhique s'écarte de celle de l'Âyurveda, c.-à-d. du canon classique de la médecine indienne, constitué par des traités de dates mal connues, dont le fond est certes fort ancien mais dont les recensions actuelles ne remontent pas si haut que les premiers textes bouddhiques chinois. L'écart est particulièrement sensible en ce qui concerne les doctrines pathogéniques. Dans les deux ordres de documents, l'origine des maladies est attribuée à un déséquilibre des éléments (solide, humide, chaud, etc.) qui constituent le corps. Mais alors que l'Âyurveda distingue, des cinq éléments corporels normaux (mahâ-bhûta), trois éléments "peccants" (doṣa) auxquels il donne des noms particuliers, dans la plupart des textes bouddhiques ce groupe ternaire d'éléments pathogènes est éclipsé par un groupe quaternaire—quatre éléments corporels désignés par leurs noms normaux—; et sur ce groupe repose la classification des maladies, à base également quaternaire. N'y a-t-il là qu'une adaptation de la doctrine médicale à la théorie particulière des éléments qui avait cours dans le bouddhisme ? ou pour expliquer cette anomalie de la tradition bouddhique faut-il supposer d'autres causes, peut-être étrangères à l'Inde ? C'est une question qui pourra être examinée avec l'ensemble des doctrines relatives aux Éléments dans la cosmologie et la physiologie bouddhiques (s.v.*Dai).—Quant aux pratiques médicales, elles se laissent répartir sous trois chefs, d'après une classification bouddhique qui répond bien aux faits : thérapeutique religieuse (bonnes œuvres, pratiques

cultuelles, expiatoires, extatiques, etc.), thérapeutique magique (Formules, Charmes, rites Ésotériques), thérapeutique médicale proprement dite (diététique, pharmacie, chirurgie, etc.). Entre ces trois rubriques, les limites sont d'ailleurs loin d'être nettes. Où s'arrête la thérapeutique "religieuse" ? Tout le bouddhisme n'est qu'une thérapeutique. Dès les textes les plus anciens, une valeur curative est parfois attribuée à la méditation concentrée des articles de la foi, à la prédication, à la récitation des textes saints ; une formule dogmatique (p. ex. l'énoncé des sept Membres de l'Éveil, d'après l'Ekottarâgama) peut devenir un Charme guérisseur. Les œuvres pies concourent aussi au maintien de la santé, puisque les maux physiques peuvent être dus aux Actes antérieurs ; le Grand Véhicule promet "l'absence de maladie" à qui cultivera les Perfections. La discipline de l'Extase (*Zen) combine les exercices mentaux et les techniques respiratoires, "de même que la fumée est à la fois feu et bois" ; cette double hygiène, physique et psychique, assure la santé tant du corps que de l'esprit : c'est un genre de thérapeutique sur lequel les bouddhistes chinois insistent volontiers, mêlant à leurs explications des notions et des termes tirés du taoïsme. Quant à la thérapeutique d'ordre magique, déjà mentionnée et parfois autorisée exceptionnellement dans les vieux codes disciplinaires, elle devint plus tard une spécialité de l'école tantrique : on a relevé dans le Canon chinois les principaux ouvrages consacrés à ce sujet. La chirurgie est surtout représentée dans la littérature bouddhique par les étranges "histoires de malades" de Jîvaka, dont les opérations merveilleuses de Houa T'o, médecin chinois mort en 220 ap. J.-C., semblent bien n'être qu'un écho légendaire. On a brièvement examiné, à ce propos, les influences réciproques qui ont pu s'exercer, par l'intermédiaire des bouddhistes, entre l'Inde et la Chine dans le domaine médical ; le bilan en semble à peu près nul, en dehors de la pharmacopée.—Le présent article a été revu en manuscrit par le Dr Filliozat, qui est actuellement en Occident le meilleur connaisseur de la médecine indienne et de son histoire. Ses observations ont été précieuses ; plusieurs d'entre elles ont été insérées ci-dessous entre crochets, signées de son initiale.

Analogies et paraboles.—*Les quatre Vérités* (cf. *Tai 諦).—Saṁyuktâgama T. 99 XV (105 a-b) [version de Guṇabhadra, 435-443 A.D., fondée, d'après Bskd. VII, 61, sur une recension de l'école Sarvâstivâda ; manque dans le Nikâya p. ; pour le texte sk., cité par Yaśomitra dans son cm. du Kośa, cf. K. Lav. VI, 121, n. 4 : ce texte emploie le terme âbâdha qui ne semble pas avoir le sens spécial de "maladie", mais signifie "tourment" en général, cf. Aruṇadatta ad Vâgbhaṭa, Aṣṭâṅgahṛdaya, Nidânasthâna I, 2 ; le Saundarananda, XVI, 41, donne vyâdhi] : Sûtra prononcé par le B.... "On appelle un grand roi des médecins celui qui réalise les quatre Essences suivantes : (1) Bien connaître la maladie, i.e. les différentes sortes de maladies [sk. âbâdha-kuśala] (diagnose) ; (2) bien connaître l'origine de la maladie : due au Vent, ou au Flegme [tañin 痰癊, var. hekiin 癖陰 "indigestion" (?)=ici sk. ślesman, la 2e des "Humeurs peccantes", cf. inf.], ou aux sécrétions salivaires [senda 涎唾, td. ici le sk. pitta "Bile", la 3e "Humeur peccante"], aux différentes espèces de froid, à un fait actuel, à la saison [âbâdha-samutthâna-kuśala] (étiologie) ; (3) bien connaître le Contrecarrant de la maladie : onguents, expectorants ou vomitifs (to 吐), évacuations inférieures (purgatifs), instillations nasales (kambi 灌鼻, cf. Mahâvagga VI, 13, Mvy. 9034, Jolly, Medicin, § 117), fumigations (kun 熏), sudorifiques (shukan 取汗, sk. sveda ?) [âbâdha-prahâṇa-kuśala] (thérapeutique) ; (4) bien savoir traiter la maladie de telle façon qu'ayant été traitée il n'y ait aucun danger de récidive [âbâdhasya-âyatyâm-anutpâda-kuśala] (guérison définitive et prévention)... De même, le Tg.-Arhat-Sosbuddha, ce grand roi des médecins, réalise quatre vertus grâce auxquelles il soigne les maladies des Êtres ; en effet, il connaît les quatre Saintes Vérités : (1) de la Douleur (duḥkha) ; (2) de la Formation de la Douleur (samudaya) ; (3) du Barrage de la Douleur (nirodha) ; (4) du Chemin de ce Barrage (mârga). Le médecin Mondain ne connaît pas vraiment, tels qu'ils sont (sk. yathâbhûtam), les Contrecarrants radicaux (fondamentaux), à savoir le Contrecarrant radical de la Naissance [11e Donnée-causale), et celui de la Vieillesse, de la Maladie, de la Mort, du chagrin, des plaintes, des douleurs, des Tribulations [et autres misères, résultant de la Naissance, qui constituent la 12e Donnée-causale]."—Un remaniement de ce texte, td. à la fin du Xe s., forme dans le Canon ch. un sûtra indépendant sous le titre : "Sûtra de la Comparaison médicale", T. 219 ; l'énoncé des quatre principes médicaux y est légèrement différent : "(1) Connaître que pour telle maladie il faut employer tel médicament ; (2) connaître l'origine de la maladie et le médicament à employer selon cette origine ; (3) la maladie s'étant produite, savoir la guérir et l'éliminer ; (4) savoir détruire la source de la maladie, afin de prévenir toute récidive."—Une recension plus élaborée est incluse dans T. 100 XIII (462 c-463 a),

version anonyme du Saṁyuktâgama, attribuée à l'époque des Shin (Ts'in), 350-431 A.D., et qui relèverait, d'après les données signalées dans Bsdk. VII, 62, de l'école Kâśyapîya, branche relativement tardive de la secte Sarvâstivâda. A la comparaison des quatre Vérités, cette recension ajoute un développement versifié [qui se retrouve en partie dans T. 99 XLV (332 c)] : "...De même le Tg.-Arhat-S°s°buddha, ce bon médecin Sans-supérieur, arrache aux Êtres quatre sortes de flèches empoisonnées [cf. K. Lav. loc. cit. : bhiṣak śalyâpahartâ ; aussi Śikṣâsamuccaya, p. 243 ; cf. inf. p. 231]...Alors le vénérable Bagisha 婆耆者 se trouvait dans cette assemblée [sk. Vâgîśa, p. Vangîsa, nom d'un Moine qui excellait à composer des stances, et en récita notamment une fois qu'il était malade et que le B., appelé par le garde-malade, était venu lui rendre visite, Saṁ° Âg° T. 99 XXXVI (259 c-260 c), cf. Saṁ°Nik° vol. I, p. 192, et Mahâvastu, I, p. 165]...Il se dit qu'il allait faire l'éloge de la comparaison des quatre flèches empoisonnées ; se levant de son siège, les paumes jointes, il prononça ces stances : Et maintenant, je prends refuge auprès du B., compatissant aux Êtres, vénéré suprême et premier, qui sait extraire les flèches empoisonnées ! Il y a quatre sortes de médecins Mondains, capables de soigner respectivement quatre sortes de maladies : (1) celles du corps ; (2) celles des enfants, (3) celles des yeux, (4) celles des flèches empoisonnées.—(1) [=3 sup.] : Pour l'ophtalmologie, le Tg. l'emporte sur ces médecins Mondains ; car il sait, avec le fer de la Sapience, trancher cette cataracte (sk. timira) qu'est l'Inscience. (2) [=1 sup.] : Quant aux maladies du corps, il ne soigne pas seulement, comme le médecin Mondain, les quatre Éléments [corporels de la doctrine médicale, cf. inf.], mais tient compte distinctement et complètement des six Plans [ou Éléments de la personne humaine selon la doctrine bouddhique : Terre, Eau, Feu, Vent, Espace, Notation] et des dix-huit Plans [qu'institue l'épistémologie bouddhique : Organes, Objets, Notations, etc.]. (3) [=4 sup.] : Il peut, au moyen de la Loi, traiter cette grave maladie du corps qu'est le triple Poison [=les trois Passions fondamentales, cf. inf. p. 252]. (4) [=2 sup.] : Et il sait traiter aussi l'imbécillité infantile [i.e. l'ignorance des Puérils Profanes]. C'est pourquoi je rends hommage au grand Maître Gautama !—Le roi des médecins nommé Karu 迦留 (T. 99 : 迦露) [?] a donné aux hommes beaucoup d'infusions et d'herbes médicinales ; et il y a aussi le savant Bakoro 婆呼盧 (T. 99 : 波睺羅) [sk. Băhula, Văhula? il pourrait s'agir peut-être (?) de Bakkula, qui parmi les disciples du B. était le premier pour être exempt de maladie, ayant offert naguère à la Communauté du B. Vipaśyin cette drogue excellente qu'est le myrobolan T. 125 III (557 c), 126 (831 c), cf. T. 26 VIII (475 c), 199 (194 b-c), Tt. 1509 XXII (223 c), Tt. 1545 CLXXXI (908 b)], et Sembi 瞻毗 (T. 99 Sembagi 瞻婆耆) [Campeyya ?...], et Giba 耆婆 [Jîvaka]. Ces quatre rois des médecins sont capables de soigner toutes les maladies ; mais quoique leurs traitements amènent à coup sûr la guérison, les maladies qu'ils guérissent ainsi sont sujettes à récidive ; et de plus ils n'empêchent point la mort. Ce médecin sans-supérieur qu'est le Tg. débarrasse ceux qu'il traite du Poison [des Passions] ; il les conduit au terme de la Douleur, et les délivre définitivement des Naissances et des Morts ; plus jamais ils n'auront à subir la Douleur...Et maintenant, ô sages (T. 99 : ô médecins) réunis en cette grande assemblée, administrez-vous tous, et de tout votre cœur, la drogue d'Ambroisie de l'immortalité (T. 99 : cette drogue qu'est la Loi d'Ambroisie) ! Et que tous les hommes consentent à croire au curateur suprême des yeux, au guérisseur des corps, à l'extracteur des flèches empoisonnées, sans égal parmi tous les médecins !" —Cf. Mahâparinirvâṇasûtra T. 375 V (631 c), où l'état de guérison est assimilé au Nirvâṇa défini comme l'absence de toute plaie. Le Nirvâṇa est déjà comparé à l'absence de maladie (mubyô 無病, sk. ârogya) dans une stance gnomique du Madhyamâgama T. 26 XXXVIII (672 b) [=Majjh° Nik° vol. I, p. 510, Mâgandiya], texte qui compare le Profane sensuel à un malade, et l'ignorant à un aveugle ; cf. Tt. 1558 XIII (K. Lav. IV, 34).—Le Saṁyuktâgama définit encore les quatre Vérités en termes médicaux dans une énumération des connaissances, relatives à ces Vérités, qui caractérisent les Saints Disciples doués d'Érudition T. 99 XIV (94 c) [ce passage manque également en pâli] : Ces Saints connaissent de façon conforme à la réalité : (1) la maladie sous son triple aspect de Désir, d'Existence, d'Inscience ; (2) la Formation de la maladie sous son aspect de Formation de l'Inscience ; (3) le Barrage de la maladie sous son aspect de Barrage de l'Inscience ; (4) le Chemin du Barrage de la maladie sous son aspect d'octuple Chemin. Et de même ils connaissent conformément à la réalité la Douleur, sa Formation, son Barrage, le Chemin de son Barrage...—Dans son Hist. du B. dans l'Inde (I, 367), Kern, qui ne connaissait pas les textes précités, cite un cm. du Yogasûtra où se trouvent comparées, comme dans le bouddhisme, quatre Vérités religieuses avec quatre vérités médicales : roga=saṁsâra, rogahetu=saṁsârahetu, ârogya=mokṣa, bhaiṣajya=mokṣopâya. Le cm. cité par

Kern est le Bhâṣya attribué à Vyâsa ; cet ouvrage semble dater des environs du VIe s. p. C., et peut avoir emprunté la comparaison médicale au bouddhisme. Mais le Dr Filliozat (J. As., 1934, I, 302) a observé que Kern s'avançait trop en interprétant la doctrine des quatre Vérités, dans le bouddhisme (et dans le Yoga), comme un emprunt littéral à la médecine ; cette catégorie quadruple comprenant la diagnose, l'étiologie, la thérapeutique et la guérison, ne se retrouve pas dans la littérature technique de la médecine indienne.—On pourrait objecter qu'Asanga, dans le Yogâcâryabhûmiśâstra Tt. 1579 XV (356 a), mentionne ces mêmes principes, à titre purement médical et sans les rapprocher des quatre Vérités Saintes, dans un chapitre consacré aux cinq Sciences profanes qu'admet le bouddhisme du G.V. (sk. vidyâsthâna, cf. *Myô) ; la Science médicale (cikitsâ-v°) y est définie entre la Science interne (adhyâtma-v°) et la Logique (hetu-v°). La médecine comporte, d'après cette définition, quatre Habiletés concernant respectivement : (1) le Caractère de la maladie, (2) sa Cause, (3) la maladie étant née, sa destruction, (4) les Moyens pour que la maladie, étant détruite, ne renaisse plus. Mais sans doute ne faut-il voir dans ce texte qu'un reflet de l'influence exercée par la dogmatique bouddhique sur le système médical qu'admettaient les bouddhistes dès l'époque (ou dans les milieux) où le G.V. autorisa et préconisa l'étude de la médecine (interdite au clergé, comme on le verra ci-dessous, par la Discipline du P.V.). On verra plus loin qu'en matière de pathogénie les auteurs bouddhistes semblent s'écarter aussi des formules classiques de la tradition âyurvédique, et tendent à négliger, pour expliquer l'origine des maladies, la notion purement médicale des "trois Humeurs" au profit de celle des "quatre Éléments" qui était familière à tous les bouddhistes : ce n'est pas une raison pour admettre que la théorie des "quatre Éléments" soit un "emprunt" à la médecine. Et de même, si le dogme des "quatre Vérités" se laisse exactement transposer en termes médicaux, on ne saurait en conclure qu'il soit lui-même le simple décalque d'une formule médicale, même si l'on reconnaît que nos documents sur la tradition d'Âyurveda, documents où cette formule ne figure pas, sont sans doute postérieurs, dans leur état actuel, au Saṁyuktâgama, sinon à Aśvaghoṣa (Saundar. XVI, 41), à Asanga et à Vasuvarman, auteur qui donne aussi la célèbre comparaison (inf. p. 230 b[15], 255).—Du moins cette analogie saisissante montre-t-elle à quel point le B.—ou l'inventeur, ou les inventeurs, de la formule des quatre Vérités, si l'on préfère suivre Kern jusqu'au bout et ne voir dans le B. qu'un mythe—se sentait proche des guérisseurs du corps et concevait sa doctrine comme une thérapeutique. On remarquera d'autre part que dans la plupart des textes précités le 4e terme médical (correspondant au Chemin du Barrage de la Douleur) ne concerne pas, comme on s'y attendrait, le moyen de guérir la maladie après en avoir reconnu la nature (1er terme=Douleur) et les causes (2e terme=Formation), mais se définit comme le moyen de prévenir la récidive après la guérison ; la thérapeutique proprement dite est comptée comme 3e terme (=Barrage). Il y a là une nuance qui s'expliquerait sans doute par la dogmatique du Chemin. Mais du reste, dans un traité de scolastique Sarvâstivâda spécialement consacré aux quatre Vérités Tt. 1647 I (379 c), le Chemin se trouve bien assimilé à la médication qui sert à traiter la maladie : (1) Douleur=maladie ; (2) Formation=cause de la maladie ; (3) Barrage=absence de maladie ; (4) Chemin =médicament pour le traitement de la maladie ; et de même dans la version de Paramârtha du Kośa, Tt. 1559 XVI (266 b), et dans Saundar. XVI, 41.—*Le Buddha, roi des médecins.*—Iô 醫王 "roi des médecins" (ou "de la médecine"), "médecin-roi" (sk. vaidya-râja, cf. tc. Ttt, 1796 IX, 669 c, 22) est une épithète fort usuelle des B. en général (ou encore des Bs.), et plus particulièrement du B. Bhaiṣajyaguru ("Maître des Médicaments"), dont le "Vœu fondamental" avait été de guérir les malades (cf. *Yakushi 藥師).— T. 276 (384 c) : Le B. est un roi des médecins qui distingue les Signes des maladies et connaît la Nature des médicaments ; il donne les médicaments selon les maladies, afin que les Êtres les prennent avec joie.—T. 159 VIII (330 b) : De même qu'un grand roi des médecins donne les médicaments conformément aux maladies, ainsi les Bs. prêchent et convertissent conformément à ce qui convient [aux Êtres]. Ib. (328 c) : De même que la panacée agada [cf. *Akada] peut guérir toute maladie, mais qu'après la guérison le médicament est abandonné tout comme la maladie et qu'à se l'administrer sans maladie on retomberait malade, ainsi ce médicament qu'est la Vacuité est institué afin d'éliminer cette maladie qu'est la croyance à l'Existence ; l'attachement à la Vacuité est une maladie tout comme l'attachement à l'Existence, et celui qui possède la Connaissance se rend malade en la prenant comme médicament... Comparaison analogue dans le Nâgasenasûtra T. 1670 (=Mil. p. 43 ; BEFEO, XXIV, 119-120), à propos de la Sapience ou de la Connaissance (mais la Vacuité est aussi mentionnée). Cf. aussi La Vallée Poussin dans Mél. ch. et b., II, 32. —Mahâparinirvâṇasûtra T. 375 V (631 c) : C'est comme un homme qui, atteint de *flèches empoisonnées*

et souffrant, rencontre un bon médecin qui lui enlève ses flèches, lui applique de merveilleux médicaments, met fin à sa douleur et lui procure paix et joie ; et ce médecin voyage alors par villes et villages, allant partout où il trouve douleurs et plaies afin de les soigner. De même le B. Complet-correct est un grand roi des médecins ; il voit les Êtres souffrants du Jambudvîpa, ces Êtres qui, à travers des Périodes Incommensurables, subissent de grandes douleurs, étant atteints des flèches empoisonnées que sont les trois Passions [fondamentales] : Cupidité, Haine, Erreur [= "les trois Poisons", cf. inf. p. 252]. Il leur enseigne ce médicament qu'est la Loi d'Ambroisie des Sûtra du G.V. ; puis, les ayant soignés, il se rend ailleurs, partout où sont des blessés atteints des flèches empoisonnées des Passions, et se révèle à eux comme le B. pour les soigner...—La comparaison des flèches empoisonnées est courante ; cf. déjà Saṁyuktâgama, sup. 229. Le Madhyamâgama T. 26 IV (442-443) [=M°Nik° n° 101, Devadaha] décrit les souffrances successives causées par le traitement médical d'une plaie due à une flèche empoisonnée, souffrances dont le malade a une connaissance claire : il distingue et se remémore clairement la souffrance causée par la blessure elle-même, celles que provoque le médecin en ouvrant la plaie au couteau, en recherchant la pointe de la flèche, en l'extrayant, en appliquant le pansement, etc. De même le bouddhiste a conscience de la Douleur, se rend compte de ses phases réelles et de son évolution causale, et n'accepte pas aveuglément, comme l'hérétique Nirgrantha, la fatalité mécanique des Actes.—Ib. LX (804-805) [=M°Nik° n° 63, Mâlunkya ; autre td. ch. indépendante, T. 94] : Si le B. réserve les questions relatives à la Permanence du Monde, à l'Infini, etc., c'est afin d'éviter ce qui arriva à cet homme, atteint d'une flèche empoisonnée, qui se mit à interroger le médecin sur son nom, sa caste, etc., sur la direction qu'avait la flèche, sur l'arc, etc., et ainsi mourut sans s'être laissé soigner.—Mahâpr°pâr°śâstra Tt. 1509 I (58 c) : Tous les Êtres, à travers la Transmigration sans commencement, sont tourmentés par les maladies des Entraves-Messagers [=Passions, cf. *Bonnô], et nul n'a pu soigner ces maladies, toujours mal comprises par les maîtres hérétiques. Maintenant j'apparais dans le monde, moi le grand roi des médecins, et je réunis tous les médicaments de la Loi...Voilà pourquoi j'énonce le Prajñâpâramitâsûtra !—Ib. XXII (224 a) : (1) Le B. est pareil à un roi des médecins, (2) la Loi à un bon médicament, (3) la Communauté à un garde-malade [1-3 : les trois Joyaux] ; (4) quant à nous, nous devons observer les Défenses avec pureté et rectifier nos pensées, afin de nous conformer docilement à cette médication qu'est la Loi prêchée par le B. [Cf. Suśruta, Sûtrasthâna, XXXIV, 15 : "Le médecin, celui qui est possédé par la maladie, le remède et le garde-malade : voilà les (quatre) pieds de la médecine, qui permettent de réaliser l'œuvre (médicatrice)."—Dr F.] —Ib. LXXXV (657 b) : De même que, pour guérir, il faut au malade (1) : médecin (2), médicaments (3) et garde-malade (4), ainsi le Bs. (1), pour détruire les Passions, doit : (2) vouer un culte au B., (3) planter de bonnes Racines, et (4) fréquenter des Amis-de-bien.—*Le bouddhisme, médecine nouvelle.*—Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 II (378-379) : Un roi sot paie fort cher un médecin stupide, qui soigne toutes les maladies par le régime lacté, sans connaître l'origine des maladies et sans s'expliquer la valeur curative du lait. Arrive un autre médecin ; il est sage et connaît les huit techniques médicales [cf. inf. p. 260]. Reçu avec mépris par l'ancien médecin, le nouveau se soumet et sollicite ses enseignements ; l'ancien réplique qu'il ne lui enseignera la médecine que s'il reste pendant 48 ans à son service. Introduit auprès du roi, le nouveau médecin lui expose les vrais principes de la médecine ; l'ancien est chassé. Le bon médecin fait interdire au peuple, sous peine de décapitation, l'emploi du lait comme médicament. Mais le roi lui-même se trouve atteint d'une maladie qui, selon le diagnostic du médecin, nécessite justement un traitement au lait. Il explique au roi que le lait, médicament nocif en général, est cependant indiqué en certains cas ; mais les vaches doivent être élevées et nourries d'après certaines règles, qu'il indique en détail ; il y a là une distinction qu'ignorait le médecin ancien. Le roi, guéri grâce à ce bon lait, autorise son peuple à se soigner au lait. Surpris de cette apparente palinodie, le peuple se rebiffe ; le roi explique que tout cela relève de la médecine et qu'il n'y peut rien. Les malades se mettent alors à boire du bon lait et guérissent tous. De même le B. est un grand roi des médecins, apparu dans le monde pour subjuguer tous les médecins Hérétiques. Ceux-ci enseignaient l'inexistence inconditionnelle du Soi ; le B., lui aussi, prêche le Non-Soi, mais en vue de dompter les Êtres et par opportunisme ; dans certaines conditions il enseigne l'existence d'un certain Soi [le "vrai Soi", cf. *Ga 我], différent de celui qu'imaginent les Profanes.—Cf. Yogâcâryabhûmiśâstra Tt. 1579 XLVI (545 b), où les auditeurs des B., qui acceptent avec Conviction et Ferveur la prédication initiale et facile de la doctrine, mais se montrent incapables d'acquiescer aux interprétations plus hautes et plus pro-

fondes enseignées par les B. à mesure qu'on s'élève dans le G.V., sont comparés à des malades qui reçoivent avec foi le médicament prescrit pour une première maladie, mais sont pris de doute lorsque le médecin leur conseille, à l'occasion d'une maladie ultérieure d'un autre genre, de renoncer au médicament qui les avait guéris et d'en adopter un autre.—*La Discipline monastique comparée à la médecine.*—Stances liminaires du Dharmaguptaka-Vinaya T. 1428 I (567 c) [explications entre crochets d'après la td. jap. Kyik.] : "Il en est de la Discipline des Défenses...comme du médecin qui examine toutes les maladies...Si la maladie est curable, il fait intervenir les médicaments ; si elle est incurable, il y renonce [abandon des incurables, prescrit en Inde, comme en Grèce, cf. Filliozat, J. As. 1935, I, p. 56, n. I ; voir un cas en Chine, inf. p. 244] ; c'est comme il est dit dans le Classique de la Médecine [classification des maladies en curables et en incurables, Jolly, Medicin, 48 ; cf. aussi inf. p. 238 a]. Quatre choses sont incurables [les Péchés d'Exclusion], treize sont curables [les Péchés d'Exclusion-temporaire] ; quant aux autres, [la Discipline] n'a pas à y remédier [ce sont tous les Péchés qui s'expient par la Contrition, le repentir, etc.]."—Ib. (568 a) : "De même qu'on confectionne des médicaments pour éliminer le mal, et qu'en se les administrant le malade guérit et obtient santé, paix et joie, ainsi celui qui pense à observer les Défenses évite toute pratique de Mal, élimine les Passions, obtient le Calme et entre dans le Nirvâṇa." —*Le corps, ce malade.*—Le bouddhiste considère son corps comme un malade qu'il lui incombe de soigner ; d'où par ex. la comparaison des neuf orifices corporels (yeux, oreilles, narines, bouche, orifices inférieurs) avec neuf plaies (kusô 九瘡, etc.). Voici un texte typique extrait du Mahâparinirvâṇasûtra T. 375 XXX (741 c) : "De même qu'un homme malade, enduisant sa plaie d'une bouillie au beurre, (1) l'enveloppe d'un vêtement, (2) applique la bouillie pour faire sortir le sang vicié, (3) saupoudre la plaie de drogue pour la guérir, et (4) s'abrite du mauvais temps au fond d'une maison, ainsi le Bs. Ms. considère son corps comme une plaie, et c'est pourquoi (1) il le couvre de vêtements, (2) il mendie boisson et nourriture, en raison du pus qui s'écoule de ses neuf orifices (sk. dvâra "portes" ou srotas "écoulements, purulences"), (3) il accepte des logements pour se protéger du vent et de la pluie, et (4) il recherche des drogues lorsqu'agissent en lui les quatre Poisons [quatre "Humeurs peccantes", cf. inf.]. Ce n'est point pour vivre longtemps, mais en vue du Chemin de l'Éveil que le Bs. Ms. accepte ces quatre sortes d'Offrandes [vêtements, aliments, logis, médicaments : les quatre Ressources ou Équipements du Moine ; cf. *E 依, *Kuyô 供養] ; car il se dit : Si je ne les accepte pas, mon corps sera usé ; n'étant plus solide, il ne supportera pas la Douleur ; ne supportant pas la Douleur, il ne pourra cultiver les Essences de Bien..." Même développement, mais à propos du Moine du P.V., dans Nâgasenasûtra T. 1670 (BEFEO, XXIV, 157=Mil. p. 74).—Dans le M°pr°pâr°śâstra s'affirme expressément la conception médicale, typiquement bouddhique, dont s'inspire cette comparaison : la maladie est l'état normal du corps humain ; la santé ou la vie ne se maintiennent qu'en raison des soins médicaux. Tt. 1509 X (131 b) : "Le corps n'est jamais sans maladie, car il est une combinaison des quatre Éléments, lesquels sont par Nature [puisque "tout est Douleur"] en état d'incompatibilité et se nuisent les uns aux autres. Pareil à un ulcère inguérissable, auquel l'application de médicaments peut tout au plus apporter quelque amélioration, le corps humain est toujours malade et toujours en traitement. C'est en raison du traitement qu'il reste en vie ; et il meurt faute de traitement."—*La cataracte.* —Les opacités qui troublent la vue (sk. timira, ch. ei 翳, etc.), ou plus précisément la cataracte, qui s'opérait en Inde au moyen d'une lancette métallique (sk. śalâkâ ; cf. inf. p. 261), est un terme de comparaison classique. Celui qui en est atteint est assimilé à l'ignorant, que guérit le B. ; sa vision faussée est assimilée, dans la philosophie scolastique, à l'Imagination-particulière, qui fait apparaître les Caractères Relatifs, etc., comme des illusions optiques, mouches, cheveux, etc. Cf. inf., p. 261 ; bibliogr., Lamotte, Notes bouddhiques, Ac. R. de Belgique, 1935, p. 301.

Maladie et sainteté.—D'après le Nâgasenasûtra T. 1670 (=Mil. p. 44-45 ; BEFEO, XXIV, 120-121), les Saints [les Arhat, qui n'auront point à renaître] restent sujets à la Douleur corporelle, mais non à la Douleur spirituelle (de l'Ordre-de-l'Esprit). Cf. Mahâpr°p°śâstra Tt. 1509 XXIII (229 c-230 a) : "Quoique les Saints soient exempts d'Attachement, ils sont cependant tous sujets à la Douleur. Ainsi Śâriputra fut sujet à la Douleur des maladies du "Vent" (vâta) et du "Chaud" (ici=pitta "Bile"), Pilingavatsa souffrit des yeux, Râvaṇabhadrika fut atteint d'hémorrhoïdes. Comment peut-on dire qu'ils furent exempts de Douleur ?—C'est qu'il y a deux sortes de Douleurs : Douleur du corps, Douleur de l'Esprit. Par la force de la Sapience, ces Saints furent exempts de la tristesse, de l'envie, de la colère et autres Douleurs de l'Esprit ; mais ayant reçu, en

raison des Actes de leurs existences antérieures, un corps fait des quatre grands Éléments, ils furent sujets à la vieillesse, à la maladie, à la faim, à la soif, au "froid", au "chaud", et autres Douleurs du corps... Quand le Profane éprouve une Douleur, son Esprit donne naissance à la tristesse, mise en action par le messager [=Passion] de la Colère [ou Haine]... ; dans les Impressions de Plaisir, il est pourchassé par le Messager de la Convoitise [ou Cupidité] ; et dans les Impressions indifférentes, par le messager de l'Inscience [ou Erreur]. Le Profane qui éprouve une Douleur subit donc [à la fois] intérieurement la Douleur des trois Poisons [de l'Esprit : Haine, Cupidité, Erreur ; inf. p. 252] et extérieurement le froid, le chaud, le fouet, le bâton, etc., de même qu'un homme échauffé à l'intérieur l'est aussi à l'extérieur. C'est comme il est dit dans le Sûtra : Quand le Profane perd un objet aimé, son corps et son Esprit en souffrent tous deux ; les deux flèches sont dans le but. Le Saint n'est point sujet à la Douleur de la Tristesse, mais à celle du corps seule et à nulle autre."—C'est déjà le thème d'une prédication adressée par le B. et par Śâriputra à un vieillard cacochyme, Nakula[pitṛ], dans le Saṁ°Âgama T. 99 v (33 a-b) [=Saṁ° N°, vol. III, p. 2 sq.] et dans l'Ek°Âg° T. 125 vi (573 a-b) : Les Profanes ignorants, non instruits [de la doctrine bouddhique], ne possèdent pas une connaissance du Formel conforme à la Réalité, le prennent pour du Soi et du Sien, s'y attachent, et s'il vient à être détruit ou altéré [c.-à.-d. s'ils sont atteints de maux ou de dégénérescence physiques], leur Esprit, leur Notation (citta-vijñâna) s'ébranlent à la suite (de cette altération physique, suiten 隨轉, sk. anuvart°) ; ils éprouvent alors un tourment et corporel et spirituel. Mais chez les Saints Disciples Érudits, l'altération du Formel n'est point accompagnée de cet ébranlement de l'Esprit ; ils ne sont sujets qu'à la Douleur corporelle.—*Maladies du Buddha.*—Que le B. Śâkyamuni ait été sujet à la maladie, nul bouddhiste n'en saurait douter. Non seulement il mourut d'une indigestion [de porc ou de truffes... : cf. Waley, Mélanges chinois et bouddhiques, I, 343-354] ; sa santé fut souvent compromise au cours de sa carrière. Le brahmane Devahita dut le soigner d'une douleur au dos, causée par une perturbation [de l'Élément ou de l'"Humeur"] du Vent, Saṁyuktâgama T. 99 xliv (319 b), T. 100 v (407 b) [=Saṁ° N° vol. I, p. 175]. Le médecin Jîvaka dut aussi lui confectionner des médicaments tels qu'en prennent les Rois Tournant-la-Roue, Mahîśâsakavinaya T. 1421 xx (134 a). Atteint d'un trouble du Vent, il consomma 32 onces par jour d'une drogue au beurre préparée par Jîvaka ; Devadatta voulut en prendre autant, mais ne put digérer pareille quantité ; le B. le guérit de son indigestion en lui touchant de sa main le sommet de la tête, sur quoi Devadatta lui déclara, en guise de remerciement, qu'il était en effet excellent médecin, mais que s'il s'était rabattu sur l'étude de la médecine, c'était parce que son autre science [sa doctrine religieuse] n'avait point été agréée par le monde, T. 202 iii (366 a-b) [épisode analogue Vin°Mûlas° T. 1450 xiv (174 c), où Devadatta va jusqu'à nier que sa guérison soit due au B.]. Blessé au pied par une épine d'acacia (khadira), le B. fut guéri par Daśabala Kâśyapa T. 203 [td. Chavannes, 500 Contes, III, 78]. Parmi les "neuf tourments" qu'il éprouva (kunô 九惱, ou neuf difficultés kunan 九難, neuf violences kuô 九橫), la plupart furent des maladies ; p. ex. Mahâpr°p°śâstra Tt. 1509 ix (121 c) : Il fut blessé au grand orteil par Devadatta qui voulut l'écraser en précipitant sur lui [un quartier de] montagne [on montrait cette roche aux pèlerins sur le Pic du Vautour, cf. Chavannes, Religieux éminents, 155 ; Watters, Records, II, 152] ; il fut piqué au pied ; il eut mal à la tête lorsque le roi Viḍûḍabha massacra les fils des Śâkya ; etc.... [Cf. aussi K. Lav. iv, 212, n. 2].—Or la question se posait de savoir si le B., ayant atteint l'Éveil, est encore soumis à la rétribution de ses Actes passés. On distingue en effet deux sortes de maladies M°pr°pâr°śâstra Tt. 1509 viii (119 c) [cf. inf. p. 255] : (1) Les maladies dont on est atteint en rétribution des Actes accomplis dans les existences antérieures, et (2) celles qui sont l'effet d'une excitation [des trois Humeurs] du froid [= "Flegme"], du chaud [= "Bile"] ou du Vent dans l'existence présente. La première de ces deux catégories, classique dans la médecine ind. sous le nom de karmaja "née des Actes" (Jolly, Medicin, 48 ; Dasgupta, Hist. Ind. Philos., II, 402 sq. ; Filliozat, J. As. 1934, ii, 125 sq.), se rattache à une conception religieuse ou éthique de la pathogénie, la cause des maladies, tout comme des autres maux présents, étant attribuée à des péchés passés. Le Mahâkarmavibhanga (éd. Lévi, iii-iv) énumère les Actes variés qui aboutissent soit à "beaucoup de maladies", soit à "peu de maladies" ; cf. aussi le Saddharmasmṛtyupasthânasûtra T. 721 ix (47 c), où la maladie congénitale et incurable d'un enfant est expliquée par le résidu d'Actes mauvais qui subsiste, lors de la naissance parmi les hommes, chez l'Être quittant l'Enfer pour accéder à la condition humaine.—Cette notion de la maladie causée par les Actes antérieurs est attestée déjà dans le Saṁyuktâgama T. 99 xxxv (252 c-253 a),

T. 100 XI (452 b-c) [=Saṁ°N° vol. IV, p. 230-231], où l'hérétique Śîva[ka] [p. Sîvaka] interroge le B. sur la doctrine suivante : Toutes les sensations humaines [Douleur, etc.] sont Causées par les Actes antérieurs ; donc celui qui a épuisé, par les Pratiques ascétiques, [l'effet de] ses Actes passés, et ne commet plus d'Actes nouveaux, échappe aux Causes et aux Facteurs et ne devrait plus éprouver aucune Douleur. Mais cette doctrine est formellement condamnée par le B., qui montre comment il faut distinguer : (1) d'une part, les Douleurs d'ordre Mondain, auxquelles personne n'échappe en ce Monde et qui sont causées [T. 100 : dans l'existence actuelle] par le Vent, le Flegme, la Bile [ce sont les "trois Humeurs", cf. inf., p. 250], ou par la combinaison de ces trois [p. sannipâtika ; T. 100 explique les Humeurs par l'augmentation ou la diminution des quatre Éléments], ou encore par les accidents, les saisons, etc.... [longue énumération d'occasions de Douleur physique ; à cette énumération le texte p. ajoute sans autre explication la maturation des Actes, comme dans d'autres listes des causes de maladies, p. ex. Ang°Nik°, vol. V, p. 110 ; mais cette insertion fausse ici tout le sens du texte] ; (2) de l'autre, cette Douleur Spirituelle : la Tristesse, ayant pour Causes et pour Facteurs les Enveloppements [=Passions, cf. *Bonnô] de la Convoitise, de la Haine, de la Torpeur, de l'Exaltation et du Doute.—L'Âgama n'en déduit pas expressément que le B. n'est sujet qu'aux maladies résultant de conditions physiques et présentes, mais le Milindapañha p., dans sa partie tardive (p. 134), développe ce texte canonique et en dégage bien la conclusion que les Douleurs du B. ne sont point l'effet de ses Actes antérieurs. Telle ne semble pas toutefois avoir été, dans le P.V., l'opinion de l'école Sarvâstivâda. Selon le Mûlasarvâstivâda-Vinaya T. 1448 (td. Chavannes, 500 Contes, II, 424), si le B. souffre du dos, c'est qu'il a, dans une existence antérieure, brisé l'épine dorsale d'un lutteur. Cette histoire est citée aussi dans deux opuscules du P.V., td. en ch. aux environs de l'an 300, T. 197 (167) et T. 199 (202) [ce dernier ouvrage est apparenté à l'Apadâna p., cf. Bskd. III, 226], parmi d'autres Avadâna justifiant par des Actes passés les misères que le B. eut à subir au cours de sa carrière actuelle (dans T. 197 ces misères sont au nombre de dix, et fort analogues aux "neuf tourments" du M°pr°p°śâstra, cf. sup. p. 233 a.—Avec la tendance qui attribuait au B. une nature de plus en plus Supramondaine, on voit apparaître d'autres explications de ses maladies. Le dogme des hypostases, ou Corps multiples, en offrait une qui fut adoptée par toutes les écoles du G.V. Déjà la Vibhâṣâ Tt. 1545 LXVI (392 b) [td. La Vallée Poussin, Mél. ch. et b., I, 111] enseigne que seul le Corps de Naissance est sujet à la Douleur et à la maladie, le Corps d'Essence en étant exempt. Même doctrine dans le Mahâparinirvâṇasûtra (sup. p. 178, s.v. *Busshin). Le M°pr°p°śâstra Tt. 1509 IX (121-122), qui assigne aux "neuf tourments" du B. l'épithète caractéristique de "Rétributions des Péchés", zaihô 罪報, spécifie aussitôt que ces Rétributions n'atteignent que le Corps de Naissance, non pas le Corps d'Essencité : c'est à titre de simple Moyen que le B. se donne l'apparence de les subir. Et ce śâstra se réfère au *Vimalakîrtinirdeśasûtra*, autorité topique entre toutes, puisque le protagoniste en est un Laïc malade et qu'il consacre un chapitre entier à la "question de la maladie" (Monjippon 問疾品, chap. V, T. 475 II, et cm. Ttt. 1775 V; td. angl. Izumi, Eastern Buddhist, III, III).—On connaît le cadre de ce sûtra, sorte d'épopée dialoguée ou de "mystère" théologique ; l'art de l'Extrême-Orient a popularisé la figure de Vimalakîrti, couché sur son lit de malade. On a retrouvé à Tonkô (Touen houang) des versions romancées, en ch. vulgaire, du chapitre sur la maladie (Lo Tchen yu 羅振玉, Touen houang ling che 敦煌零拾; cf. Tch'en Yin k'o 陳寅恪 ap. Bull. Nat. Res. Inst. Hist. Phil. Ac. Sinica, II, 1, et ap. Ts'ing houa tcheou k'an 清華週刊, XXXVII, IX-X) ; et de nos jours encore, le célèbre acteur Mei Lan fang 梅蘭芳 a tiré du sûtra de Vimalakîrti une de ses pièces les plus populaires.—Le sûtra s'ouvre sur une prédication du B. au parc d'Âmrapâlî, à Vaiśâlî. Le riche Maître-de-maison Vimalakîrti n'est pas parmi les auditeurs (ch. I). C'est qu'il a Actualisé une maladie, qui n'est du reste qu'un Moyen [T. 475 I (539 b)] : à tous les Laïcs qui viennent lui rendre visite, il enseigne la distinction entre "ce corps-ci", impermanent, faible, souffrant, sujet aux 101 maladies [le cm. en mentionne 404 ; cf. inf.], et le corps de B. qui est le Corps d'Essence (ch. II). Le B. veut à son tour déléguer un de ses disciples auprès du malade pour prendre de ses nouvelles ; mais Śâriputra, Mahâ-Maudgalyâyana, Mahâ-Kâśyapa, Subhûti, etc., se déclarent tous indignes et se récusent (ch. III). Enfin Mañjuśrî accepte ; il se rend auprès de Vimalakîrti, et le questionne sur sa maladie (ch. V, T. 475 II) : "Peux-tu encore supporter cette maladie ? Diminue-t-elle grâce au traitement ? Ne s'aggrave-t-elle pas ? Le Bg. s'en fait souci et m'envoie prendre de tes nouvelles. Quelle est la cause de cette maladie, ô Laïc ? Depuis quand s'est-elle produite ? Quelle en sera la disparition ?"—"C'est de l'Amour, dû lui-même à l'In-

science, qu'est née ma maladie. C'est parce que tous les Êtres sont malades que je suis malade moi-même; que les maladies de tous les Êtres soient éliminées, et la mienne le sera aussi...C'est en vue [du salut] des Êtres que les Bs. entrent dans les Naissances et les Morts ; et s'il y a Naissance et Mort il y a maladie...De même que si le fils unique d'un Maître-de-maison tombe malade ses parents sont aussi malades, mais guérissent si leur fils guérit, ainsi les Bs., qui aiment les Êtres comme un fils, sont malades si les Êtres sont malades, guérissent s'ils guérissent." —"Quelle est la cause de cette maladie ?"—"C'est en raison de la grande Compassion que se produit la maladie chez les Bs...."—"Quels en sont les Caractères ?"—"Ma maladie est sans forme ; elle n'est point visible."—"Est-elle associée au Corps ou à l'Esprit ?"—"Elle n'est associée ni au Corps, car il est sans Caractères, ni à l'Esprit, car l'Esprit est pareil à une Fantasmagorie."—"Duquel des quatre grands Éléments—Terre, Eau, Feu, Vent—relève ta maladie ?"—"Ce n'est pas une maladie de l'Élément de la Terre ; elle n'en est pas non plus séparée ; et il en est de même des trois autres Éléments. Mais chez les Êtres les maladies sont produites par les quatre Éléments ; et c'est parce qu'ils sont malades que je le suis."—"Comment un Bs. doit-il consoler un autre Bs. malade ?"—"Qu'il lui enseigne l'Impermanence du corps, mais non point le renoncement au corps ; la Douleur du corps, mais non point la joie du Nirvâṇa ; le Non-Soi du corps, mais en lui enjoignant de guider les Êtres ; la Vacuité du corps, mais non point le Calme définitif [cm. le Nirvâṇa] ; la repentance des péchés antérieurs, mais sans lui enseigner que les péchés appartiennent [fatalement] au passé [cm. : les péchés ne sont point éternels ni irréparables ; ils n'existent que par leurs effets présents, et on peut les expier par la repentance] ; qu'il l'exhorte à compatir, par sa propre maladie, à la maladie d'autrui..., à soigner les maladies de tous, comme un roi des médecins..."—"Et comment, ô Laïc, le Bs. malade domptera-t-il son Esprit ?"—"Qu'il fasse les réflexions suivantes : Ma présente maladie est née de Conceptions fausses, d'Idées-à-rebours, des Passions de mes existences antérieures ; il n'y a point là d'Essence réelle. Car qui donc subirait la maladie ? En effet, c'est à une combinaison des quatre grands Éléments qu'on donne la Dénomination-fictive de corps ; mais ces Éléments ne comportent point de principe souverain [constituant une personnalité], et ainsi le corps est sans-Soi. Or c'est exclusivement à l'attachement au Soi qu'est due la maladie...Ma maladie n'a ni réalité ni existence ; et il en est de même des maladies des Êtres. Et si, au cours d'une telle Inspection, le Bs. produit à l'égard des Êtres la grande Compassion de Vue d'Amour, il lui faudra l'éliminer. Car c'est en tranchant toute Passion adventice [sk. âgantukaklésa] que le Bs. doit produire la grande Compassion..." [Cf. la suite s.v. *Ai, sup. p. 13 a, où sont td. les cm.] —Le thème de la maladie "simulée" par les Saints est repris, p. ex., dans la secte Tendai, dont le fondateur Chiki (Tche yi), dans son grand ouvrage Ttt. 1911 VIII A-B (106-111 c), consacre plusieurs pages à "l'Inspection de la maladie" [cf. inf. p. 256 b] ; il distingue (106 a) les maladies réelles (jitsubyô 實病), propres aux Êtres qui se trouvent, par rapport au salut, dans l'état de Cause, des maladies d'opportunisme (gombyô 權病), propres à l'état de Fruit, comme celles de Vimalakîrti, du B., etc. ; les premières seules sont dues à une perturbation réelle des quatre Éléments du Corps de Naissance, cette perturbation étant une rétribution des Actes. Et Chiki développe longuement le texte du Vim°nird° sûtra ; il dit p. ex. (110 c-111 a) : "Par l'Inspection du Vide (ou du Chemin du Milieu...), le Bs. malade dompte son Esprit ; l'Esprit étant dompté, la maladie réelle est guérie. Alors, par Compassion, naît en lui la maladie d'opportunisme : le Bs. produit des Terrains et des hommes particularisés (bundan 分段) ; il considère ces hommes comme un fils unique, qu'il console par sa propre maladie, de même que les parents d'un fils unique malade tombent malades eux-mêmes..."—C'est la même idée qu'exprime encore cette comparaison du Ratnakûṭa T. 310 CVIII (604 b) : "De même qu'un droguiste, capable de guérir toutes les maladies mais qui lui-même en est exempt, prend une drogue amère pour engager, par son exemple, les malades à la prendre, ainsi le Tg., quoiqu'il ait détruit en lui-même toutes les maladies des Passions et possède la maîtrise souveraine de toutes les Essences, commet tel ou tel Acte de Mal pour obtenir telle ou telle Rétribution, et Actualise tel ou tel Facteur, afin que les Êtres écartent tout l'obstacle des Actes et cultivent les pratiques de pureté."—Il y a là une réponse à l'objection : Medice, cura te ipsum, à laquelle durent recourir souvent les adversaires du bouddhisme ; cf. l'invective adressée par Vimalakîrti, dans un autre passage de son sûtra, à Ânanda une fois que celui-ci mendie du lait pour le B. en avouant sans ambages que le Bienheureux est atteint d'une indisposition, T. 475 I (542 a) [addition entre crochets citée Tt. 1509 IX (122 b)] : "Halte-là, Ânanda ! Foin de pareils discours ! Le corps du Tg. est un corps de Diamant..."

Ne le calomnie point ! Ne fais point ouïr à des étrangers paroles si grossières... Car si des Brahmisants hérétiques t'entendaient, ils ne manqueraient pas de se dire : Quel est donc ce maître [le B.], qui peut guérir toutes les maladies mais non la sienne ?... [Et si à l'avenir des Moines malades se rendaient chez des Laïcs pour mendier bouillons ou herbes médicinales, les Laïcs leur répondraient : Comment peux-tu guérir autrui, toi qui ne peux te guérir toi-même ? Et les Moines devraient répliquer : Mais notre grand maître lui-même est sujet à la maladie...]"—Cf. Avataṁsaka T. 278 v (429 a), l'Érudit comparé à un médecin savant, mais incapable de se guérir lui-même ; et d'autre part Ratnameghasûtra T. 660 II (289 a) : "De même qu'un médecin qui excelle à la thérapeutique par l'aiguille (sk. śalâkâ) ne peut opérer la cataracte des aveugles s'il devient aveugle lui-même, ainsi le Bs. dont l'Esprit est aveuglé par l'Inscience ne peut trancher le voile de la Mondanité avec l'aiguille de l'Inscience."

Maladie et médecine dans la Discipline monastique (Petit Véhicule).—Les traités de Discipline abondent en prescriptions et en prohibitions d'ordre médical. Pour être admis dans la Communauté, il faut être exempt de certaines maladies graves, dont la liste varie selon les textes ; on en indique généralement cinq [Vin. p., Mahâvagga I, 39 ; Dharmaguptaka, T. 1428 XXXIV (808 c) ; cf. Wieger, Bouddhisme chinois, I, 197, 205]. Le Mahîśâsaka-V° T. 1421 XVII (116 a) en énumère sept ; le Mahâsâṅghika-V° T. 1425 XXIV (420 c) développe la liste. Une fois reçus et ordonnés, les Moines ont le devoir de se soigner entre eux, ou plus exactement de veiller sur leurs confrères comme *gardes-malades*. En effet, ils n'ont pas de parents qui puissent s'occuper d'eux s'ils tombent malades ; et de plus, seul un Moine jouit de la compétence nécessaire pour administrer ces secours spirituels : récitation ou prédication de la Loi, encouragements au détachement, à la patience, etc., qui importent avant tout à un Moine malade. Dans une série de sûtra du Saṁyuktâgama [cf. inf. p. 257-258], on voit le garde-malade tantôt adresser des prédications à son confrère, tantôt lui transmettre les exhortations des Anciens [Kṣama gardé par Dâsa[ka], T. 99 v (29 c)], tantôt appeler le B. lui-même au chevet du malade [Vâgîśa gardé par Furinni 富隣尼, ib. XXXVI (259 c)]. Avoir un garde-malade autre qu'un Moine est considéré comme un pis-aller ; car ces secours religieux n'ont pas qu'une valeur morale : il en résulte souvent la guérison corporelle du malade. Dans l'Ekottarâgama [cf. inf. p. 258], Cunda, gardé par de simples Brahmisants, reste inguérissable jusqu'à la venue du B., qui le sauve en lui faisant invoquer les Membres de l'Éveil.—En ch. "garder les malades" se dit kambyô 看病 [ch. k'ān 看 au ton égal, "veiller sur"] ou sembyô 瞻病 ; le terme p. est gilânupaṭṭhana (sk. glânopasthâna), litt. "se tenir auprès du malade" (gilânupaṭṭhaka, sk. glâno pasthâyika, "garde-malade").—Dharmaguptaka-Vinaya T. 1428 XLI (861 b-c) [c'est à ce texte que se réfère sans doute le M°prajñâpâr°śâstra Tt. 1509 VIII (119 c-120 a)] : Le B. trouve un Moine malade, privé de soins et vautré dans ses excréments, qui lui avoue n'avoir jamais "gardé" par le passé ses confrères malades. "O Moines", dit le B., "si vous ne vous gardez (kanshi 看視) les uns les autres, qui donc vous gardera ?" Il relève lui-même le malade, le lave, nettoie ses vêtements et les fait sécher, jette la paille pourrie qui lui servait de litière, nettoie sa couche, la crépit, y dispose de l'herbe fraîche et un vêtement sur lequel il étend le malade, couvert d'un autre vêtement. "Quiconque veut me faire offrande", déclare-t-il ensuite, "qu'il fasse offrande aux malades !" Puis il édicte les prescriptions suivantes : Les soins à donner à un Moine malade incombent soit à son Professeur, soit à son Maître, soit à un Professeur ou à un Maître du même rang que le malade, soit à ses Disciples, soit encore, à défaut des précédents, à des Moines quelconques, bénévoles ou bien délégués tour à tour par la Communauté. Enfin, à défaut de Moines, on pourra admettre que des Nonnes, des Catéchisées, des Novices, hommes ou femmes, des Laïcs ou des Laïques, assument la garde du Moine dans la mesure de ce qu'ils pourront faire ; mais les femmes devront se garder de toucher le malade.—Texte analogue Mahâsâṅghika-Vinaya T. 1425 XXVIII (455 a-457 b), qui développe longuement les prescriptions : "Ô Moines !" dit le B., "vous qui, après avoir été de castes et de familles différentes, croyants ou incroyants, avez tous quitté vos familles et appartenez à une caste unique, celle des Moines fils de Śâkya, vous qui cultivez tous la même Conduite Brahmique, si vous ne vous soignez (kan 看) les uns les autres, qui donc vous soignera ?... Si un Moine est malade, il sera soigné par son Professeur, ou par un Professeur de même rang, ou par son voisin de cellule (dôhô 同房), ou par les Moines des cellules voisines, ou par la Communauté ; manquer à ce devoir sera un Péché de Transgression..."—Ce texte est cité dans Ttt. 2127 III (306 a), qui ajoute en note que Genjô (Hiuan tsang) vit au N.-E. de Râjagṛha le stûpa commémorant les soins donnés par le B.

au Moine malade.—Cf. encore dans l'Udânavarga T. 211, cité Ttt. 2122 xcv (895 c-896 a), l'histoire de ce Moine malade et abandonné que le B. lave "de sa main de Diamant" au pays de Kendai 賢提 : "Ce pourquoi le B. se manifeste en ce monde, c'est justement pour ces pauvres, ces miséreux, ces orphelins, isolés et vieillards."—Le Mûlasarvâstivâda-Vinaya T. 1451 xvii (283 b) prescrit de peindre dans les salles où l'on garde les [Moines] malades (sembyôdô 贍病堂) l'image du Tg. gardant lui-même un malade, et déclare T. 1442 xxviii (782 b-c) que tous les Moines, quel que soit leur grade dans la hiérarchie conventuelle, sont tenus de garder leurs confrères malades ; on disposera plusieurs sièges auprès du malade, afin que les gardes-malades ne se ridiculisent pas en emportant leurs propres sièges comme s'ils allaient au spectacle !—Le Mahâsânghº Vº T. 1425 xxviii (456 a-457 b) [cité en abr. Ttt. 2122 xcv (985 a), 1804 iii D (143 b)] stipule en détail les obligations qui constituent la Loi (ou méthode) de la garde des Moines malades : Si des Moines voyagent avec des marchands dans une région déserte, et que l'un d'eux tombe malade, les autres ne devront point l'abandonner, mais porteront son bagage et le soutiendront ; s'il ne peut marcher, ils se procureront un véhicule ou une bête de somme, iront demander secours aux Moines ou aux Laïcs du village le plus proche, et si le malade vient à mourir, ils prendront soin de son cadavre. Mêmes obligations envers les Nonnes malades, mais les Moines ne devront pas les toucher. Les Moines de grande vertu [malades au monastère] ont droit à des égards spéciaux : on les installera, non point dans une cellule petite ou écartée, mais dans une cellule bien en vue, et leurs Disciples les veilleront sans répit, tenant la cellule en bon état de propreté et recevant les visiteurs ; si ces visiteurs sont des Laïcs, ils leur adresseront des prédications, citant p. ex. cette parole du Bg. : "Celui qui veille sur un Moine malade, c'est comme s'il veillait sur moi."' L'un d'entre eux se tiendra à la porte, et l'autre auprès du malade, lui énonçant la Loi. Un Moine de peu de vertu sera soigné, au contraire, en un lieu propre, mais pas en vue, afin que les hommes ne sachent rien de sa mort. Si le malade a un Professeur, un Maître ou des Disciples, c'est à eux qu'incombera la garde ; sinon, à l'ensemble de la Communauté, qui déléguera auprès de lui un, deux, trois gardes-malades. Si le malade possède des médicaments, on les lui donnera ; sinon, c'est la Communauté qui les lui fournira. Si la Communauté n'en a point, et que le malade possède des vêtements ou des Bols de valeur, on échangera ces objets contre des médicaments ; si le malade s'y refuse par avarice, on le dénoncera à la Communauté et on s'efforcera de le convaincre. Ou enfin, on mendiera pour lui des médicaments. Et si l'on n'en obtient point, on lui donnera tout au moins la meilleure nourriture que l'on pourra trouver soit dans les provisions de la Communauté, soit en la mendiant dans les villages, où le garde-malade en personne se rendra muni de deux Bols.—L'Ekottarâgama T. 125 xxiv (680 c) [=Angº Nikº V, cxxiv] énumère cinq incompétences du garde-malade : (1) Il ne connaît pas les bons médicaments ; (2) il fait preuve de Mauvaise-volonté, et manque de zèle ; (3) il se complaît dans la Répulsion et la Torpeur ; (4) il ne garde le malade que par Convoitise de nourriture [et d'autres profits personnels] ; (5) il ne lui fait point offrande de la Loi [prédications, etc.] et ne converse pas avec lui. Un tel garde-malade n'obtient pas de guérison.—Ib. (680 b) [=Angº Nikº V, cxxiii] : Cinq défauts du malade, qui empêchent la guérison : (1) Il ne choisit pas ses aliments et ses boissons ; (2) il ne se nourrit pas en temps voulu ; (3) il ne consent pas à prendre lui-même les médicaments ; (4) il se livre à des excès de Tristesse, de Joie ou de Répulsion ; (5) il manque de pitié à l'égard du garde-malade.—Ces énumérations se retrouvent dans les Vinaya, mais plus ou moins modifiées. Dharmagº Vº, T. 1428 xli (861 c) : Le malade difficile à soigner : (1) veut manger ce qu'il ne doit pas manger, et refuse de prendre les médicaments ; (2) il ne dit pas la vérité à son garde-malade, qui le soigne pourtant de tout son cœur ; (3) il ne marche, ni ne reste immobile, comme il le devrait ; (4) il est incapable de supporter la douleur ; (5) ou s'il la supporte, il ne fait pas ce qu'on lui demande. Suit une énumération identique, sauf pour le 5e terme qui devient : (5) le malade se montre incapable de rester tranquillement assis et d'arrêter sa respiration.—Mahâsânghº Vº, T. 1425 xxviii (457 a): Cinq défauts du malade difficile à garder : (1) Il se montre incapable de prendre les médicaments et les aliments qui conviennent à sa maladie ; (2) il n'obéit pas au garde-malade ; (3) il ne tient pas compte de l'aggravation ou de l'amélioration de sa maladie ; (4) il ne supporte pas la douleur ; (5) il est coupable de Mauvaise-volonté et d'inintelligence. Cinq défauts qui rendent inapte à être garde-malade : (1) Incapacité, par excès de dégoût, de sortir les vases à excréments ; (2) incapacité de mendier pour le malade les médicaments et aliments qui conviennent à la maladie ; (3) incapacité de lui prêcher la Loi à tout moment ; (4) espoir [de profit personnel] ; (5) être économe de son travail. A toutes ces énumérations

négatives sont jointes leurs contreparties positives. —Dans le Dharmaguptaka-Vinaya T. 1428 XLI (862 b), c'est à propos des dons faits au garde-malade qu'est introduite la dernière de ces énumérations. Tout Moine qui avait soigné un de ces confrères avait en effet, si le malade venait à mourir, une sorte de droit d'héritage sur les vêtements, le Bol, le siège, le tube à aiguilles et autres propriétés du défunt ; mais cet héritage était considéré comme un don attribué au garde-malade par la Communauté locale, à laquelle revenaient en principe les propriétés de tout Moine décédé, et il s'accompagnait de formalités strictes que le Dh°V° codifie en détail. N'avaient point droit à ce don les gardes-malades qui avaient fait preuve : (1) d'incapacité en matière diététique ; (2) de dégoût pour les excréments et crachats du malade ; (3) d'un esprit non point charitable, mais intéressé ; (4) d'incompétence dans la préparation des bouillons et médicaments, (5) et dans la prédication de la Loi au malade.—Ib. LVIII (998 a-b) : Le garde-malade est une des trois conditions de cure effective, avec l'alimentation appropriée (régime, diète) et les médicaments qui conviennent à la maladie (spécifiques, sk. glânapratyayabhaiṣajya, Mvy. 5893) ; classification des maladies selon leur degré de curabilité : (1) Celles dont on meurt malgré les spécifiques, le régime et le garde-malade ; (2) celles dont on guérit même sans ces trois secours ; (3) celles dont la guérison en dépend. Id. Mahîśâsaka-Vinaya T. 1421 V (32 c).—*La profession médicale interdite au clergé.*— Les textes précités supposent chez le clergé certaines connaissances diététiques ou pharmaceutiques ; mais il n'y est pas question de médecine proprement dite. En fait, dans la période relativement ancienne que représentent les grands codes disciplinaires des différentes écoles du P.V., la médecine était tenue pour une science Mondaine dont l'étude n'était pas recommandée au clergé. Selon la biographie traditionnelle de Śâkyamuni, qui fait autorité chez tous les bouddhistes, le médecin du B. et de la Communauté primitive fut un Laïc, Jîvaka (anc. éc. Giiki 耆域, Giba 耆婆, n. éc. Jibaka 時縛迦, etc.), bâtard de la famille royale du Magadha, et médecin attitré du roi de ce pays, Bimbisâra. C'est à sa demande que le B. refusa d'admettre dans son ordre les candidats atteints de (cinq...) maladies graves ; nombre d'entre eux, en effet, ne recherchaient l'ordination qu'en vue de se faire traiter par lui et soigner par les Moines gardes-malades, et comme une (quintuple...) épidémie sévissait et que Jîvaka avait à traiter à la fois le roi, sa cour (ou ses femmes), et la Communauté bouddhique, il ne suffisait plus à sa tâche [Vin° p., Mahâv° I, 39 ; Mahîśâsaka T. 1421 XVII (116 a) ; Mahâsânghika T. 1425 XXIV (420 b-c) ; Dharmaguptaka T. 1428 XXXIV (808 c) ; etc.]. Les traités de Discipline nous montrent souvent le clergé consultant des médecins profanes : p. ex. le Mahâsânghika-V° T. 1425 XXXII (486 c), à propos de l'interdiction de boire du sang humain, mentionne le cas d'un Moine, souffrant d'une maladie "jaune" [i.e. soit d'une maladie due à l'"humeur" dite "jaune" ("Bile", sk. pitta), soit d'un "mal jaune", sk. paṇḍuroga, cf. Filliozat, J. As., 1934, II, 137], auquel le médecin (ishi 醫師 "maître de médecine") avait prescrit ce remède. Le M°Sarv°V° T. 1451 XXXV (382 a) enjoint aux Disciples, si leur Maître est malade, de se rendre chez un médecin, de lui exposer les circonstances de la maladie, et de l'interroger sur le mode de traitement qu'ils devront observer pour soigner leur Maître ; quant aux médicaments, ils s'en procureront et les confectionneront eux-mêmes. Cf. aussi le cas du moine opéré d'une fistule par le chirurgien Atrigotra [inf. p. 261 b].—On trouve même dans la Discipline des interdictions formelles d'exercer la médecine. Déjà le Dîrghâgama, T. 1 XIII (84 b), XIV (89 c), compte la médecine (Charmes, chirurgie à l'aiguille, médicaments) parmi les métiers techniques que d'autres religieux (Śramaṇa-brâhmaṇa) exercent pour exploiter la libéralité des croyants, mais que le B. interdit à sa Communauté ; le 2e de ces textes correspond au Brahmajâla p. (Dîg° Nik°, I, 1, 27), qui développe l'énumération des parties de la médecine. Dans les traités de Discipline, cet interdit semble viser les Nonnes plutôt que les Moines (mais peut-être cette anomalie n'est-elle qu'apparente et due à une recherche insuffisante). Mahâsânghika V°, T. 1425 XXXVIII (531 a-b) [82e Péché de Défaillance] : Le B. est à Kauśâmbî. La Nonne Mère-de-Chanda (Sendabo 闡陀母), qui excelle dans la connaissance du traitement des maladies, se rend chez les rois, les ministres et les Laïcs, avec des médicaments de racines, de feuilles, de fruits. Elle traite les affections de la grossesse, des yeux, des crachats, faisant des fumigations laryngales, des instillations nasales, employant l'aiguille et le couteau puis utilisant ses médicaments comme onguents ; elle reçoit des malades d'appréciables offrandes. Les autres Nonnes la blâment, disant que ce sont là des pratiques de médecin (ishi 醫師), qui ne conviennent point à une religieuse Sortie-de-la-famille. Mahâprajâpatî rapporte l'affaire au B. ; il édicte qu'il sera désormais interdit aux Nonnes de gagner leur vie en pratiquant la médecine, sous peine de commettre un Péché de Défaillance,— la médecine étant définie comme le traitement des

maladies au moyen de racines, de feuilles, de fruits, et de Charmes médicaux [magie] se rapportant aux poisons, aux serpents, etc., au feu, aux étoiles, aux constellations, au soleil et à la lune, etc. [sur les maladies dues aux influences astrales, cf. p. ex. M°Sarv°Vin° T. 1451 XII (257 a) ; Śârdûlakarṇâvadâna T. 1300 II (409), 1301 (417 sq.)] ; tout au plus les Nonnes pourront-elles conseiller verbalement des méthodes de traitement. Quant aux Moines qui gagneraient leur vie comme médecins, ils seraient coupables d'un Péché de Transgression. L'article suivant [83e Péché de Défaillance] interdit jusqu'à cet exercice verbal de la thérapeutique, qu'autorisait le précédent article : Il y a, pour les Nonnes, Péché de Défaillance à donner des "recettes (médicales)" aux malades "profanes" ou "hérétiques" ; par "profanes" (zokunin 俗人, sk. gṛhin ?), il faut entendre : non Sortis-de-la-famille ; par "hérétiques" (gedô 外道, sk. tîrthika ?), Sortis-de-la-famille mais dans un ordre religieux autre que le bouddhisme ; et par "recettes médicales" (ihô 醫方), les Charmes se rapportant aux serpents, aux poisons, etc., au feu, aux étoiles, etc.—Dans le Mahîśâsaka V°, T. 1421 XIV (94 c-95 a), c'est surtout pour éviter de scandaliser le public que la médecine, métier mondain, est interdite aux Nonnes [144e Péché de Défaillance des Nonnes] : Des Nonnes récitaient les recettes ou méthodes du "Sûtra du Traitement des Maladies" (jibyôkyôhô 治病經法) ; des Laïques les blâment de n'étudier que l'art médical et de négliger leur vocation religieuse (dôi 道意) : que ne récitent-elles plutôt les Sûtra bouddhiques ! Informé de ce cas, le B. décide que la récitation desdites recettes constituera un Péché de Défaillance pour les Nonnes, de Méfait pour les Catéchisées ; mais ne seront point fautives celles qui les réciteront soit pour leurs propres maladies, soit par charité, soit sous menace de violences. L'article suivant [145e] interdit l'enseignement à autrui de ces recettes. Puis sont déclarées [146e art.] coupables de Défaillance les Nonnes, et de Méfait les Catéchisées et les Novices femmes, qui feraient métier (shôgyô 生業) de traiter les maladies ; en effet, les Nonnes ne cessaient, même la nuit, de combiner, de cuire, de piler des médicaments, ce qui leur avait valu de la part des Laïques la critique suivante : "Elles sont comme des médecins ou des disciples de médecins ; au lieu de se livrer à cette activité Mondaine, que ne recherchent-elles le Chemin de guérir la maladie de la Transmigration !" Enfin le 147e art. condamne également l'enseignement médical, parce que, chaque fois que des Laïques venaient leur demander une prédication sur la Loi, les Nonnes leur répondaient : "C'est ainsi qu'on traite toutes les maladies, du chaud [= "Bile"], du froid [= "Flegme"], du Vent..."—Le Dharmaguptaka V°, T. 1428 XXX (774 c-775 a) [169e Péché de Défaillance des Nonnes], et le Sarvâstivâda V°, T. 1435 XLVI (337 b), proscrivent les techniques magiques (jujutsu 咒術) et les arts Mondains (sezokugijutsu 世俗伎術) [ce sont les "arts bestiaux", tiracchâna-vijjâ, du Bhikkhunî-vibhaṅga p., 49e et 50e Péchés de Défaillance ; cf. aussi Dîgha N°, vol. I, p. 9 sq.] ; les Nonnes qui les étudient seront coupables de Défaillance, les Catéchisées et les Novices, hommes et femmes, de Méfait. Est exceptée toutefois l'étude des Charmes se rapportant aux maladies dues aux vers gastriques [T. 1435 : douleurs gastriques], aux indigestions, ou encore aux poisons, mais à condition qu'on n'ait recours à ces Charmes que pour sa propre sauvegarde, et non pour en tirer profit.—Le Mûlasarvâstivâda V°, T. 1451 XXV (327 c), autorise les Moines qui seraient compétents en médecine à administrer à leurs confrères tout au moins des calmants, dans le cas où l'un de ces confrères serait atteint de douleurs aiguës et où il n'y aurait point là de médecin pour le soulager d'urgence ; encore ce traitement doit-il s'effectuer en secret, à l'insu des Laïcs : le Moine qui administrerait publiquement un médicament à un autre Moine se rendrait coupable de Transgression. Ce Vinaya (ib.) permet d'autre part aux Moines médecins de donner des conseils pharmaceutiques et diététiques aux Laïcs qui viendraient les consulter.—Sur ce dernier point, on trouve dans la Samantapâsâdikâ Tt. 1462 XI (753 a-c) toute une casuistique fort curieuse. Ce traité de Discipline relativement tardif condamne encore formellement l'exercice de la médecine : tout Moine qui s'y livrerait commettrait un Péché de Méfait, ainsi qu'en décide le B. à propos de Moines qui avaient enseigné à une femme adultère des pratiques abortives, et provoqué la mort d'une autre femme en lui prescrivant un mauvais médicament contre la stérilité. Mais si la médecine, ainsi définie, est un Méfait, il n'y a pas de Péché pour le clergé à confectionner des médicaments pour les Moines, Nonnes, Catéchisées ou Novices hommes ou femmes, soit en utilisant des matières pharmaceutiques que les malades possèdent eux-mêmes, soit en leur en donnant s'ils n'en possèdent point. Quant aux Laïcs, il en est quinze auxquels un Moine peut donner des médicaments ou pour lesquels il peut en confectionner : (1) son père, (2) sa mère, (3) leurs domestiques, (4) les domestiques de la Communauté [jônin 浄人, p. veyyâvaccaka[ra], salariés laïcs au service du clergé], (5) les

"feuilles jaunes" [p. paṇḍupalâsa, terme désignant, sans doute par comparaison avec la feuille morte qui va se détacher de l'arbre, des jeunes gens de bonne famille, candidats à l'ordination, qui ne sont pas encore Sortis-de-la-famille mais résident dans les monastères, où ils rendent de menus services au clergé ; cf. les mâṇava de Gijô (Yitsing), s.v. *Dôji], (6-7) ses frères, aînés ou cadets, (8-9) ses sœurs, (10-15) ses différents oncles et tantes. Le Moine a même le droit d'introduire dans le monastère son père ou sa mère malades, s'ils sont pauvres, afin de les y soigner. Il devra également confectionner des médicaments pour les parents de son Professeur, malades au monastère. Le cas des Donateurs malades donne lieu à une casuistique particulièrement astucieuse : En principe, le clergé n'a le droit ni de confectionner des médicaments pour ses Donateurs, ni de leur en faire cadeau [ce serait là une sorte de contre-prestation pour les Dons reçus des Donateurs ; or le Don à la Communauté doit être entièrement gratuit]. Quant aux conseils médicaux, les Moines doivent également les refuser aux Donateurs si ceux-ci viennent leur en demander à titre personnel, p. ex. en disant : "Ma mère est atteinte de telle ou telle maladie ; quel traitement, quels médicaments conseillez-vous pour elle ?" Mais si la demande est formulée de façon impersonnelle : "Un tel étant malade . . . ", les Moines pourront y accéder. Ou bien encore, on aura recours au "Moyen" suivant : Le Moine, consulté par le Donateur, ne lui répondra pas directement ; en présence du Donateur, il adressera à un autre Moine la question suivante : "Le Moine un tel est atteint de telle ou telle affection, quels médicaments lui faut-il ?" La réponse renseignera indirectement le Donateur. C'est ce procédé qu'utilisa le thera Mahâpaduma pour transmettre des indications thérapeutiques à la femme du roi de Ceylan Vasabha, laquelle s'en trouva si bien qu'elle envoya à ce Moine des cadeaux variés pour le remercier de son intervention ; Mahâpaduma reconnut que ces cadeaux représentaient la "part" [d'honoraires] qui revient à un médecin, mais se félicita lui-même d'avoir pu ainsi être utile à un Être sans commettre nul Péché . . . La Sam°pâsâdikâ autorise ensuite les Moines à se rendre chez des Laïcs malades qui les inviteraient à venir réciter pour eux des Charmes [de magie curative] ; mais, en guise de Charmes, ou bien ils leur réciteront l'Âṭâṇâṭiya [D° Nik° XXXII], ou bien leur prêcheront la Loi, ou leur conféreront les Défenses . . . [Le Dharmag°Vin°, T. 1435 XLIII (877 a-b), dans un passage malheureusement assez obscur, traite du cas d'un Laïc malade "gardé" par les Moines dans le monastère même et qui y meurt.]—De toute cette casuistique subtile, il ressort qu'avec l'esprit nouveau qui, sans doute sous l'influence du G.V., se faisait jour jusque dans les milieux du P.V., les Moines se laissaient de plus en plus attirer par l'étude et l'exercice de la médecine et cherchaient à tourner par mille échappatoires les vieux interdits disciplinaires. —Il y a loin en effet de ces textes de Vinaya aux récits des Âgama, dans lesquels le B., ou Ânanda ou Sâriputra, lorsqu'ils rendent visite à des Laïcs malades, s'en tiennent à des discours d'un caractère strictement et exclusivement religieux : ils leur demandent des nouvelles de leur santé suivant une formule de politesse consacrée, puis leur prêchent la Patience, l'observance des Défenses, la Foi qui délivre de toute crainte, le détachement du monde sensible, l'Impermanence des Opérants, etc. [Anâthapiṇḍika, Saṁ° Âg° T. 99 XXXVII (269 b-270 a)=Saṁ°Nik° vol. V, p. 385 sq., Madh°Âg° T. 26 VI (458 sq.)=M°Nik° n° 143 ; Dharmadinna, S°Âg° ib. (270 a)=S°N° vol. V, p. 406 sq. ; Dîrghâyus, S°Âg° ib. (270 a-b)=S°N° vol. V, p. 344 sq. ; etc.].—On ne mentionnera ici que pour mémoire les nombreuses prescriptions des codes disciplinaires se rapportant aux *médicaments* (cf. *Yaku 藥), qui sont une des quatre Ressources des Moines (cf. *E 依). Les Vinaya attribuent aussi aux *bains chauds* (il s'agit en général de bains de vapeur, cf. *Onshitsu 溫室) un rôle important dans l'hygiène médicale des Moines ; l'institution en est attribuée à Jîvaka. Enfin la Discipline stipule certaines *exemptions alimentaires* en faveur des Moines malades (cf. *Jiki 食). C'est ainsi, pour citer un cas extrême, que le Vinaya p. autorise comme médicaments le sang et la chair fraîche (d'un porc, Mahâv. VI, 10). La Samantapâsâdikâ Tt. 1462 XV (778 c) spécifie qu'il ne peut en aucun cas s'agir de sang humain ; le Mahâsanghika V°, T. 1425 XXXII (486 c-487 a), proscrit également la consommation du sang humain, mais autorise les onguents au sang de cheval. Que le sang et la moelle de l'homme aient été réellement utilisés en thérapeutique, c'est ce que semblent confirmer les récits selon lesquels le B., dans ses existences antérieures, donna son sang et sa moelle pour des malades [p. ex. Ttt. 2121 X (163 b-c) ; 2122 XCL (985 b) ; aussi M°Sarv°Vin°, cf. Lalou, J. As., 1925, II, 336 ; cf. aussi inf. 242 a].

Médecine et charité (Grand Véhicule).— On vient de voir que dans la Discipline monastique du P.V., non seulement l'exercice de la médecine n'est pas recommandé au clergé : il lui est interdit ; encore les Moines sont-ils à la rigueur autorisés à

étudier la médecine pour leur propre bénéfice, mais ils se garderont bien d'en faire profiter Laïcs ou Profanes. A l'esprit étroit et jalousement clérical du P.V. s'oppose, dans ce domaine comme dans d'autres, l'inspiration altruiste du G.V. Le Bs., qui peut être un Laïc tout aussi bien qu'un Moine, doit cultiver des Perfections dont une des principales est la Perfection du Don ; à tous les Êtres il doit vouer une Égale Compassion. Aussi l'obligation de soigner les malades, quels qu'ils soient, est-elle expressément stipulée dans les codes disciplinaires que le G.V. tenta de se donner pour faire pièce au P.V. (cf. *Bosatsukai). La 9e des "Défenses légères" du Brahmajâlasûtra est la suivante T. 1484 II (1005 c) : "A la vue de tout homme malade, le fils de B., [=celui qui a reçu l'ordination de Bs.] devra toujours le soigner (kuyô 供養) comme il soignerait le B. lui-même ; parmi les huit Terrains de Félicité, le premier est celui qui consiste à veiller les malades (kambyô 看病). C'est ainsi que le fils de B. soignera jusqu'à guérison son père, sa mère, son Maître, et les Moines ou les Disciples malades...Et le Bs. qui, par malice ou par haine, ne chercherait pas à sauver les malades dans les monastères, les villes, les déserts, ou par monts, forêts et chemins, se rendrait coupable d'un 'Péché léger faisant souillure'." Les cm., Ttt. 1812 II (591 b), 1813 V (639 a), précisent que par l'énumération : "Son père, sa mère", etc., il faut entendre "tous les Êtres". Quant aux "huit Terrains de Félicité", les cm. ne sont pas d'accord ; il y a là probablement une allusion au Sûtra des Terrains de Félicité T. 683 (777 b), qui en énumère sept dont l'un consiste à "traiter les maladies en faisant Don sans cesse de médecine et de drogues".—*Bodhisattva médecins.*—Les Bs. ne doivent pas, en effet, se contenter de secourir les Êtres souffrants comme simples gardes-malades. L'étude de la médecine, prohibée dans le P.V. comme une spécialité professionnelle et extra-cléricale, est admise et prescrite par le G.V. ; au VIIe siècle elle fait partie, avec la logique, la grammaire, etc., du curriculum d'études à l' "université" de Nâlandâ [Ttt. 2053 III (237 b) ; Beal, Life of Hiuen-tsiang, 112]. La médecine peut servir de Moyen salvifique ; elle est l'une des cinq Sciences profanes (cf. *Myô 明) que les Bs. sont tenus d'acquérir [p. ex. Bodhisattvabhûmi T. 1581 III (904 c), Yogâcâryabhûmi Tt. 1579 XV (336 a)]. Le Bs. n'est pas seulement médecin au sens spirituel ou métaphorique. Certes il a fait le Vœu de guérir les Êtres des maladies de l'Esprit, comme il est dit dans MoproPârośâstra : et de même qu'un fou atteint de possession démoniaque ne saurait troubler par ses menaces le médecin qui le traite, ainsi le Bs. opposera la Patience aux outrages et à la haine des Êtres, car il sait que leur fureur n'est due qu'à cette maladie ou démence de l'Esprit qu'est la Passion de la Colère ; son rôle est de guérir les Êtres de ce tourment spirituel et non point d'y répondre par sa propre Colère Tt. 1509 XIV (167 c-168 a) [cf. aussi Ttt. 1735 XXVII]. Mais la santé du corps conditionne celle de l'Esprit (mens sana in corpore sano) ; aussi le Bs. ne négligera-t-il point les cures corporelles (unus medicus animarum et corporum, cf. St Ignace, Éph. VII, 2). C'est ce qu'expose en détail un passage fort explicite du Gaṇḍavyûha T. 293 XI (710-712) [td. 795-798 A.D. ; le développement médical manque dans les recensions antérieures, T. 278 XLIX (707 b-708 c ; td. ca. 420 A.D.) et T. 279 LXVI (354 b-355 a ; td. 695-699 A.D.)] : Au cours de sa tournée en quête d'enseignements, le jeune Sudhana rend visite à un (16me) Ami-de-bien, Fugen 普眼 (Samantanetra), établi comme droguiste à Samantamukha, dans un pays du Sud appelé Vetramûlaka, et qui déclare avoir appris la médecine, et les "recettes essentielles de tous les parfums", auprès du Bs. Mañjuśrî. Il conseille à Sudhana d'étudier la médecine. Mais, objecte Sudhana, pourquoi lui enseigner la médecine, art profane, à lui qui vient l'interroger sur les Pratiques que doit cultiver un Bs. ? Voici la réponse du droguiste : "Sache-le, homme excellent ! Pour le Bs. qui s'apprend à cultiver l'Éveil, la maladie est le plus grand obstacle ; si les Êtres ont le corps malade, leur Esprit n'est point en paix, et comment pourraient-ils cultiver les Perfections ? Aussi le Bs. qui cultive l'Éveil doit-il d'abord guérir les maladies du corps...Il soignera en premier lieu le roi du pays, car sur les rois repose la paix et le bonheur de tous les Êtres...Ensuite il soignera tous les Êtres, et les guérira de toute Douleur [corporelle], avant de leur prêcher la Loi pour dompter leur Esprit..." Et le droguiste professe à l'usage de Sudhana tout un cours de médecine [cf. inf. p. 256].—De même un chapitre du Suvarṇaprabhâsa [Vyâdhi-praśamana-parivarta, 17e chap. du texte sk., éd. Nanjô-Izumi, p. 160-167 ; 20e chap. de la recension ch. syncrétique, T. 664 VII (394-395)] contient tout un enseignement médical [cf. inf. p. 253] donné, sous forme de stances, par un notable (śreṣṭhin) versé dans la médecine, Jalimdhara, à son fils Jalavâhana (incarnation antérieure du B.), qui peut ainsi guérir d'une épidémie la population du pays.—L'Upâsakaśîlasûtra [?] T. 1488 V (chap. sur le Don, 1060 c-1061 a), sorte de développement mahâyâniste (td. ca. 426 A.D.) d'un texte des Âgama (Sujâtasûtra [?], T. 99

xxxiii=DºNikº nº xxxi, Singâlovâda), énonce des prescriptions variées à l'usage des Bs., tant Laïcs (zaike 在家, sk. gṛhin) que Sortis-de-la-famille, notamment les suivantes : "Un Bs. pauvre et qui ne possède rien à Donner étudiera les Formules et techniques diverses de la médecine ; il cherchera à obtenir de l'argent, des infusions, des herbes médicinales, pour les Donner à ceux qui en auront besoin ; il soignera les malades de tout son cœur, les nourrissant et les traitant médicalement, exhortant les riches à faire confectionner pour eux des médicaments, pilules, poudres, infusions. Ayant acquis une connaissance approfondie de la médecine, il voyagera partout pour soigner les malades, examinant leurs affections selon les règles de la médecine et les traitant après en avoir déterminé le siège. Il connaîtra bien les Moyens, ne se dégoûtant d'aucune impureté, discernant bien l'aggravation ou la diminution de la maladie et prescrivant diètes ou médications appropriées...S'il sait le malade condamné, il ne le lui dira point, mais l'exhortera à prendre refuge auprès des trois Joyaux, à penser au B., à la Loi, à la Communauté, à pratiquer l'Offrande, lui expliquant que sa maladie est due au mal commis dans ses existences antérieures, et qu'ayant recueilli cette Rétribution de Douleur, il lui faut maintenant faire Contrition ; et si le malade s'irrite de ces paroles, et l'injurie avec Grossièreté-de-langage, il ne répondra point, mais sans non plus abandonner le malade. Il prendra garde de ne point exiger de gratitude ; il continuera à surveiller le malade après la guérison, de crainte d'une récidive, et s'il constate le rétablissement complet de la santé, il s'en réjouira en son cœur, mais ne demandera aucune rétribution de reconnaissance...Si un malade guéri lui fait un Don, il l'acceptera, mais pour en faire lui-même Don aux pauvres. Celui qui sait garder, soigner et traiter les malades de cette façon, celui-là est un grand Donateur, qui aspire vraiment au Chemin de l'Éveil Sans-Supérieur...Et même s'il est riche, le sage qui aspire à l'Éveil étudiera aussi la médecine ; il créera des maisons pour la garde des malades (sembyôsha 瞻病舍), pourvues de tout ce qu'il faut aux malades : boisson et nourriture, infusions et herbes, dont il fera Don...[Suit une longue énumération d'œuvres de bienfaisance : creusement de puits, afforestation, captation de sources, construction d'hôtelleries meublées pour les voyageurs, de ponts, etc.]...C'est là ce qu'on appelle un Donateur pur ; des deux sortes de Bs., Laïcs et Sortis-de-la-famille, il est plus facile aux premiers qu'aux seconds d'être Donateurs purs..." —Il est souvent question dans la littérature du P.V. (Âgama, Vinaya) des cures miraculeuses effectuées par le B. grâce à la simple imposition de sa main sur la tête ou la plaie du malade : du contact de cette paume sacrée, ornée d'une roue à mille rais qui symbolise sa puissance souveraine, se dégage un fluide de santé et de guérison [p. ex. MºSarvºVinº T. 1450 xiv (174 c), sup. 233 b]. Le G.V. reprend ce thème à propos des Bs., en le développant avec l'imagination débordante qui le caractérise, pour aboutir au mythe d'une sorte de sacrifice communiel, le Bs. vouant son corps guérisseur en pâture aux Êtres souffrants.—Vimalakîrtinirdeśa T. 475 ii (sup. *Bosatsu, p. 139 b) : "Le Bs. se fait médicament pour guérir les Êtres malades, boisson et nourriture pour les sauver de la faim..."—Karmavibhanga (éd. Lévi, ii), le jâtaka de Sarvauṣadha, "Tout-Remède" : "Pour lui il n'est rien qui ne soit remède ; tout ce qu'il prend et donne devient un remède..." —Upâsakaśîlasûtra [?] T. 1488 ii (1042 a) : Dans une existence antérieure le B., souffrant de la faim, émit un Vœu grâce auquel il reçut un corps de grand poisson, dont purent se repaître les Êtres affamés... Dans une autre existence, étant malade, il émit le Vœu d'obtenir un corps [pareil à] un *arbre de médecine ;* tous les malades, en le voyant, en le flairant ou en le touchant, ou en consommant sa peau, son sang, sa chair, ses os ou sa moelle, guérissent de toute maladie. Un Bs. Ms. qui sait supporter pareilles souffrances sans Régression est un vrai Bs....—D'après T. 553 [td. Chavannes, 500 Contes, III, 355], le "roi des arbres de médecine" est un arbre dont le bois permet de voir les viscères à l'intérieur du corps humain. L'Avataṁsaka (cité Bdjt. 1752 c) le décrit comme un grand arbre dont la racine, le tronc, les branches et les feuilles guérissent les malades qui les flairent ou les touchent, et compare cet arbre au Corps des Bs. imprégné de grande Compassion. Même comparaison Mahâparinirvâṇasûtra T. 375 xxx (804 a) : "De même que le roi des arbres de médecine guérit tous les malades qui en prennent la racine, le tronc, les branches, les feuilles, les fleurs, les fruits ou l'écorce, ainsi le Bs. forme le Vœu suivant : Qu'en entendant ma voix, en touchant mon corps, en absorbant mon sang, ma chair, mes os, ma moelle, tous les malades guérissent ! Lorsque les Êtres mangeront ma chair, puissent-ils ne donner naissance à aucune idée mauvaise, comme s'ils mangeaient la chair de leur propre enfant ! Et qu'après les avoir guéris tous, je leur prêche la Loi !...Un Bs. qui, tout Passionné qu'il soit [encore], supporte de telles douleurs corporelles avec un Esprit sans-Régression, inébranlable, irréversible, celui-là obtien-

dra à coup sûr l'Esprit sans-Régression et accomplira l'Éveil.... " [Cf. aussi sur l'arbre de médecine Tt. 1578, td. La Vallée Poussin, Le Joyau dans la Main, Mél. ch. et b. I, 137.]—Le Ratnakûṭa (Pitâputrasamâgama) rapporte en manière de jâtaka le mythe de Soma 蘇摩, corps guérisseur qui se livre en pâture aux Êtres malades ; sans doute faut-il voir dans ce mythe un écho bouddhique des traditions védiques relatives au soma, ce "roi des plantes" et en particulier des plantes médicinales, d'où est extraite la liqueur sacrée des brahmanes, breuvage des dieux, eau de jouvence et panacée des hommes : T. 310 XLVIII (280 b-282 c) : Les Bs. Ms. doivent concevoir tous les Êtres comme des malades, sans cesse brûlés et tourmentés par ces trois Passions ardentes que sont la Cupidité, la Haine et l'Erreur ; et ils doivent leur appliquer cet onguent-panacée (*Akada) qu'est la bonne Loi...et obtenir, par la force de leur Vœu, un Corps qui soit un bon médicament pour guérir les Êtres de cette triple maladie. Naguère le B. naquit sous la forme d'un Devendra-Śakra nommé Œil-merveilleux (Mimyôgen 微妙眼). Dans le Jambudvîpa se déclara alors une redoutable épidémie, contre laquelle les médecins s'avérèrent impuissants. Averti par sa vue et par son ouïe Divines, Œil-merveilleux se métamorphosa en un corps de grand Être, nommé Soma, qui apparut sur terre non loin de la ville de Kuru et s'offrit en Don aux malades ; ceux-ci dépecèrent et découpèrent le corps gigantesque, qui pourtant ne subit aucune diminution ; et tous guérirent en consommant sa chair. Les Êtres voulurent alors témoigner leur gratitude au grand corps ; celui-ci reprit la forme d'un Devendra-Śakra et leur adressa une prédication pour les convertir au bouddhisme. De même le Corps d'Essence des Bs. Ms. est indestructible comme le Diamant, et c'est seulement pour convertir les Êtres destructibles qu'ils actualisent des corps destructibles...—Ib. (283 b) : De même que Jîvaka, ce grand roi des médecins, fabrique en combinant des drogues une belle figure de femme, privée de pensée et de discernement, mais susceptible de se mouvoir, d'aller et de venir, de s'arrêter soit assise soit couchée [automate] ; Jîvaka "l'apparie" aux malades qui viennent le consulter, nobles, rois, princes, ministres, notables, roitelets, et ces malades guérissent en "tenant" un moment cette femme artificielle et en mettant leur corps en "contact" [sexuel] avec le sien ;—ainsi les Bs. Ms. [terrestres] qu'actualise le Corps d'Essence guérissent de la maladie des trois Passions tous les Êtres qui les touchent...Cf. dans une autre section du Ratnakûṭa (Cintyaguhyanirdeśa), T. 310 VIII (45 c), l'histoire analogue d'un beau jeune homme automate fabriqué par Jîvaka avec des herbes médicinales : en le contemplant, en "chantant et jouant" avec lui, en examinant sa belle mine, les malades de Jîvaka obtiennent guérison, apaisement et absence de désirs ; de même les Bs. Ms. actualisent des corps pour procurer amour et plaisir aux Êtres, hommes ou femmes, que les trois Passions tourmentent à l'excès : ils calment ainsi leurs désirs et les amènent à la méditation apaisée et à la conversion. [Cf. dans la médecine—Suśruta, Kalpasthâna I, 6—et dans la littérature—Kathâsaritsagara XIX, 82, etc.—la "fille au poison", viṣakanyâ, dont le corps imprégné de poison fait mourir quiconque le touche, Dr F.—V. aussi dans les Mille et une Nuits le conte du médecin grec qui guérit un roi de Perse par le contact d'une boule faite de drogues.] —Parmi les Bs. guérisseurs que distingue le culte des fidèles, le principal est *Kannon (Avalokiteśvara) ; c'est lui qui, sous le nom de Lokeśvara, présidait à Angkor à des eaux curatives, et qui jouait à Ceylan le rôle de patron des hôpitaux, dévolu, au Cambodge, au "Maître des médicaments", le B. Bhaiṣajyaguru (BEFEO, XXIII, 405). Ce dernier (cf. *Yakushi) semble avoir plus ou moins supplanté Kannon, comme divinité guérisseuse, dans le monde ch. et jap. ; son attribut est une boîte à médicaments [la fiole de Kannon ne semble point avoir la même destination, cf. *Byô 瓶], ou encore—dans la tradition tib.—une branche de myrobolan ; et avec les Bs. qui lui sont associés, notamment Yakuô 藥王 (Bhaiṣajyarâja) et Yakujô 藥上 (Bh°samudgata)—distributeurs, dans une existence antérieure, de drogues à la Communauté du Moine Nichizô 日藏 (Candragarbha)—, il est par définition même le B. médecin : au Tibet et en Mongolie, le traité de médecine le plus répandu est un quadruple Tantra (Rgyud bži) prêché par Bhaiṣajyaguru (Filliozat, J. As., 1934, I, 304).

Médecine et propagande religieuse.—La médecine étant recommandée dans le G.V. comme un Moyen de conversion, nombreux furent les propagandistes du bouddhisme qui, ayant en vue le salut spirituel des incroyants, se présentèrent à l'étranger comme des guérisseurs du corps. On ne citera ici que quelques exemples empruntés à l'histoire du bouddhisme ch. et jap.—*Chine.*—La littérature ind. (Tt. 201 VII ; td. Huber, Sûtrâlaṁkâra, 213 sqq.), a conservé le souvenir d'un moine de Takṣaśilâ nommé Ghoṣa, mandé en Chine par un prince aveugle qui avait entendu parler de lui par des marchands venus de Takṣaśilâ ; ce moine rend la vue au prince ch. en lui lavant les yeux avec les larmes versées par les auditeurs de sa prédication sur ce médicament qu'est

la Loi des douze Données-causales.—Déjà le Parthe Anseikô (Ngan Che kao) 安世高, premier en date des traducteurs de textes bouddhiques en ch. (2e moitié du IIe s. p. C.), passe pour avoir connu la science médicale Ttt. 2059 I (323 a) [sur ses td. de textes médicaux, inf. p. 253 sq.].—L'hagiographie ch., ib. IX (388) [ouvrage de 519 A.D.], rapporte qu'un siècle et demi plus tard, vers l'an 300 A.D., on vit arriver à Rakuyô (Lo yang), venu par le Cambodge, le Tonkin et Canton, un personnage semi-divin qui portait le nom même de Jîvaka et fit en Chine, avant de s'en retourner vers l'Occident par les Sables mouvants, de nombreuses cures miraculeuses ; p. ex. il guérit à la capitale un fonctionnaire dont les jambes étaient tordues et paralysées, en l'aspergeant d'eau pure avec une branche de saule et en récitant des Charmes.—Vers la même époque (310-349 A.D.), le Koutchéen Buttochô (Fo t'ou teng) 佛圖澄 se rendit célèbre à Rakuyô (Lo yang) tant comme médecin que comme thaumaturge ; il combattit victorieusement une épidémie, et émit au sujet d'une maladie du prince héritier de la maison impériale de Chô (Tchao) 趙 un pronostic qui s'avéra plus juste que ceux de tous les autres médecins ch. et étrangers Ttt. 2059 IX (383 c-384 c) [sur ce personnage, cf. Pelliot, T.P. 1912, 419-422]. Un de ses disciples, l'Hindou Jikubucchô (Tchou Fo t'iao) 竺佛調, pratiquait également la médecine ; on lui amenait des femmes malades, ib. (387 c).—Au IVe s. un religieux probablement ch., Uhôkai (Yu Fa k'ai) 于法開, passait pour être versé dans la médecine ; il avait pris pour patron Jîvaka, mais c'est par des procédés ch., acupuncture et examen du pouls, qu'il effectuait ses cures. En 361, l'empereur Bokutai (Mou ti) 穆帝, des Shin (Tsin) 晉, l'appela en consultation : il diagnostiqua une maladie désespérée, et refusa désormais de traiter le souverain [abandon des incurables, sup. 232 a] ; sa compétence était si appréciée que l'impératrice voulut le faire arrêter pour ce refus. Quelqu'un lui demanda une fois pourquoi il s'occupait de médecine ; il répondit en termes significatifs : "A cultiver les six Perfections pour lutter contre les maladies dues aux quatre Mâra [traitement religieux des maladies mentales], à donner des soins aux neuf pouls pour soigner les affections du Vent et du Froid [maladies physiques], il y a profit pour soi-même et profit pour autrui ;—pourquoi donc ne serait-ce pas permis ?" Après sa mort, un lettré célèbre déclara qu'il avait "propagé la religion par ses talents techniques", c.-à-d. par l'exercice de la médecine Ttt. 1059 IV (350 a-b).—La chronique bouddhique Ttt. 2035 XL (373 c) relève encore, en l'an 720, les guérisons obtenues à Chôan (Tch'ang ngan), lors d'une épidémie, par un "roi des médecins" kashgarien, "I (Wei) le vieux maître" 韋老師, qu'on tenait pour une incarnation du Bs. Bhaiṣajyarâja.—Une encyclopédie, Ttt. 2122 XCV (978 c-989 c), signale une quinzaine de cures effectuées en Chine, des Tsin au T'ang, par des bouddhistes ou par des procédés bouddhiques.—Au *Japon*, c'est de Corée que vinrent tout d'abord des médecins, avec les premiers éléments de la civilisation continentale. La médecine ch. s'introduisit directement vers la fin du VIe s. ; à cette époque le prince Shôtoku est censé avoir fondé à Ôsaka des institutions d'assistance médicale dont il sera question ci-dessous. Il est fort douteux que ces institutions remontent à une date si ancienne ; on ne saurait néanmoins trop insister sur la conception en quelque sorte médicale que se formèrent du bouddhisme, lors de son introduction, les Japonais de la cour comme du peuple : c'est essentiellement en raison de ses éléments thérapeutiques que cette religion fut agréée au Japon. La construction, en 607, du fameux Hôryûji 法隆寺 près de Nara, avait pour cause première un Vœu que l'empereur Yômei 用明 avait formé en 586 : étant alors gravement malade, il s'était engagé, s'il guérissait, à fonder un temple pour y vénérer une statue du B. Bhaiṣajyaguru ; c'est à ce Vœu que sa sœur et son fils, l'impératrice Suiko et le jeune Shôtoku, donnèrent suite en 607, comme l'atteste l'inscription gravée à cette date sur l'auréole du célèbre Bhaiṣajyaguru en bronze doré du Hôryûji (cf. *Yakushi ; texte de l'inscription ap. Dainihonkinsekishi 大日本金石史, I, 20). Cette statue occupa tout d'abord la place centrale dans le sanctuaire principal du Hôryûji ; plus tard on y substitua une statue du B. Śâkya, flanquée de deux Bs. que la tradition identifie, survivance caractéristique, avec les Bs. médicaux Bhaiṣajyarâja et Bhaiṣajyasamudgata. Cette dernière triade avait été fondue, en 623, elle aussi en vue de rétablir la santé du prince Shôtoku et de son épouse (cf. Maitre, Une inscription japonaise de l'an 623, dans Études Asiatiques, vol. II). Ainsi ce sont des Vœux de guérison corporelle qu'on trouve à l'origine de l'art et de l'épigraphie bouddhiques du Japon. Le grand sanctuaire consacré à Bhaiṣajyaguru, le Yakushiji 薬師寺, proche du Hôryûji, remonte également à un Vœu formé par l'empereur Temmu lors d'une maladie de son épouse en 680 (Nihongi XIV, td. Aston, 348). En 720, l'impératrice Genshô fait réciter le Sûtra de Bhaiṣajyaguru dans 48 temples pour sauver la vie d'un de ses ministres, et en 745 l'empereur Shômu, malade lui-même, commande de

fondre des statues du B. guérisseur, de réciter et de copier son sûtra (Shokunihongi, VIII, XVI, s. a.). Les textes les plus répandus à cette époque étaient les sûtra de Bhaiṣajyaguru et de Vimalakîrti, et c'était principalement en vue de la guérison ou de la prévention des maladies qu'on les lisait et qu'on les copiait (cf. l'essai du Prof. Matsumoto : Le Bouddhisme de l'ère Tempyô, dans Bukkyôshiron 佛教史論, Kyôto, 1929, p. 316 sq.). La récitation du chapitre sur la maladie du Vimalakîrtinirdeśa était même devenue, au Kôfukuji de Nara, un rite annuel qui fut observé jusqu'au XIXᵉ s. ; cette coutume remontait à la guérison d'un ministre de l'impératrice Saimei 齊明, au chevet duquel une nonne coréenne avait lu ce chapitre, en 656 (De Visser, Ancient Buddhism in Japan, Paris, 1928, I, 9-10).—A côté de ces pratiques curatives d'ordre religieux, le clergé bouddhique exerçait aussi au Japon la médecine proprement dite. En 754 arriva à Nara le religieux ch. Kanshin (Kien tchen) 鑑真, apportant de Chine plus de mille livres de parfums et de médicaments (Takakusu, BEFEO, XXVIII, 450) ; il était versé en pharmacologie, et traita avec succès une maladie de l'impératrice Kômyô (ib. 36). Le renom de ce moine guérisseur, lui-même frappé de cécité, et qui reconnaissait les drogues à leur odeur, reste grand au Japon.—C'est de son temps que l'empereur Shômu, atteint d'une maladie mortelle, fit chercher dans une province éloignée un moine réputé pour ses talents de garde-malade ; ce moine le soigna si bien que le souverain ne voulut faire appel à aucun autre médecin. Il était secondé par 126 autres moines gardes-malades ; pour les récompenser après la mort de Shômu, on exempta leurs familles de tous impôts et corvées (Shokunihongi XIX, décret du 24ᵉ jour de la 5ᵉ lune de la 8ᵉ année Tempyôshôhô, 756 A. D.). L'influence de la Chine est ici manifeste : Sous Gensô (Hiuan tsong) des Tô (T'ang) (712-755), un prince impérial était tombé malade ; les médecins de la cour tentèrent en vain de le guérir, seul un moine bouddhiste y réussit ; il reçut en récompense une robe rouge et une "pochette à poissons", distinctions honorifiques fort élevées Ttt. 2126 III (248 c).

Œuvres d'assistance médicale (hôpitaux, etc.).—Hôpitaux monastiques.—Conformément à l'esprit du P.V., les anciens codes de Discipline ne prévoient dans les monastères aucune institution de bienfaisance destinée aux malades laïcs. Pour le clergé lui-même, en dehors de magasins à drogues [p. kappiyabhûmi, Mahâvagga VI, 34, 5 ; Gijô (Yi tsing) les mentionne sous le nom de jôko 淨庫, Ttt. 2125 IV 230 c (Takakusu, Record, 192)], aucune installation spéciale ne semble avoir été prévue pour les moines malades. On les soignait dans des cellules ordinaires, comme il ressort de la plupart des textes de Vinaya cités plus haut ; seul le Vinaya de l'école Mûlasarvâstivâda mentionne une salle spéciale pour les moines malades (sup. 212 a). Il est question dans les Nikâya p. de gilânasâlâ "salles de malades", où le B. rend visite à des Moines [cf. Dict. P.T.S. : Angº III, 142, mq. en ch. ; Saṁº IV, 210=T. 99 XXXVII (268 b)] ; les traducteurs ch. ont si mal compris ce terme qu'ils n'ont même pas traduit le mot gilâna (sk. glâna) : ils en donnent une mauvaise tc. (garirei 伽梨隸), et quant au mot sâlâ, ils le rendent par kôdô 講堂 "salle de prédication" ! [T. 99 loc. cit.]—La "Monographie illustrée du Jetavana-vihâra de Śrâvastî" Ttt. 1899 II, ouvrage écrit par Dôsen (Tao siuan) en 667, rapporte (893 b-c) que dans ce monastère se trouvait une salle contenant une collection de toutes les recettes médicales de l'univers (ihô 醫方), avec une sonnette miraculeuse, œuvre de Jîvaka, dont le son guérissait les Moines qui l'entendaient, à partir du troisième Fruit de sainteté. Il y aurait eu aussi au Jetavana (ib. 894 a-b) un édifice commémorant les maladies du B. et les soins qui lui furent donnés par Jîvaka et par Ânanda, un magasin à drogues, à l'usage des malades tant profanes que moines, et un local où ils étaient logés. Mais le témoignage de cette Monographie est sans valeur ; c'est en avril 667, quelques mois avant sa mort, que ce texte fut rédigé par Dôsen (Tao siuan), en partie d'après des documents ch. antérieurs, mais surtout, comme il l'avoue lui-même en s'en targuant (cf. ib. 883 a, 895 b-c ; aussi Ttt. 2061 XIV, 791 a), d'après les révélations miraculeuses qu'il avait reçues d'une divinité. Il est probable que cet ouvrage était destiné, pour une part du moins, à justifier les innovations que l'auteur s'était permises en construisant au début de la même année, dans la banlieue de Chôan (Tch'ang ngan), la fameuse estrade d'ordination (kaidan 戒壇) à laquelle il avait déjà consacré un autre livre Ttt. 1892 ; du reste, toutes les dernières œuvres de cet auteur dénotent un spiritisme morbide (cf. Peri, BEFEO, XVI, III, 45 sqq.). Quoi qu'il en soit, la Monographie du Jetavana-vihâra—monastère dont Dôsen (Tao siuan) fait du reste un établissement du G.V.—ne semble apporter d'informations dignes de foi ni sur les monastères de l'Inde, ni même sur ceux de la Chine à cette époque ; comme le suggère Gijô (Yi tsing) dans Ttt. 2066 I (Chavannes, Religieux éminents, 91), les "modèles" dont prétendait s'être inspiré l'auteur devaient être pure fantaisie.—Dans son cm. [rédigé 626-630 A.D.] du Dharmaguptaka-Vinaya, Ttt. 1804

III D (144 a), le même Dôsen (Tao siuan), se référant à "la tradition originale du Madhyadeśa" [?] (Chûkoku honden 中國本傳), signale encore, comme se trouvant à l'angle Nord-Ouest du Jetavana, "à l'endroit où la lumière disparaît", un local dit Cour de l'Impermanence (Mujôin 無常院), où l'on transportait les malades moribonds afin de les soustraire aux pensées d'attachement à la vie que pouvait provoquer en eux la vue, dans leur propre cellule, de leurs vêtements, de leurs Bols et autres propriétés personnelles. Il y avait dans cette salle une statue dorée, debout, tournée vers l'ouest, dont la main droite était levée et dont la gauche tenait une Bannière de soie de cinq couleurs traînant jusqu'au sol. On plaçait le Moine moribond derrière cette statue et on lui faisait tenir dans la main gauche l'extrémité de la Bannière : le B. [*Amida] représenté par la statue était censé l'emmener en Terre-pure ; et durant l'agonie, le garde-malade brûlait de l'encens, répandait des fleurs, et récitait des textes appropriés [une encyclopédie, Ttt. 2122 XCV (987 a), cite tout ce passage en l'attribuant, par erreur sans doute, au Gionjizu 祇桓寺圖=Ttt. 1899]. Aucune institution de ce genre n'est mentionnée dans les Vinaya du P.V. ; mais comme il s'agit d'un usage nettement mahâyâniste, il est possible que ces locaux mortuaires aient réellement existé dans les monastères de l'Inde appartenant au G.V. (cf. les faits indiens s.v. *Ban, "Bannière"). Sans doute existèrent-ils aussi en Chine ; un ouvrage du XIe s., Ttt. 2127 III (306 b), se référant au texte précité de Dôsen (Tao siuan), ajoute en note qu'au XIe s. ces salles destinées aux Moines moribonds recevaient d'autres noms : Salle du Nirvâṇa, Salle de la prolongation de la vie, etc. Dans les monastères ch. modernes, les locaux réservés aux malades sont encore appelés Salles du Nirvâṇa, et lors de l'agonie des Moines on récite le Sûtra de l'Impermanence T. 801 (cf. De Groot, Code du Mahâyâna en Chine, 131) ; au Japon, c'est la seconde désignation, Salle de la prolongation de la vie, qui s'est perpétuée dans les couvents de la secte Zen (Enjudô 延壽堂 ; cf. Suzuki, The Training of the Zen Monk, Kyôto, 1934, p. 34).—*Œuvres destinées aux laïcs.—Inde.*—Que l'Inde mahâyâniste ait créé des œuvres d'assistance ou de bienfaisance pour les malades laïcs, c'est ce dont ne permet guère de douter l'esprit de charité qui anime la littérature du G.V. Mais la trad. ind., avec son mépris des réalités concrètes, ne nous a guère laissé de témoignage sur l'activité de l'Église du G.V. dans ce domaine. La documentation est des plus décevantes.—L'Upâsakaśîlasûtra (cité sup. 242 a) recommande aux Bs. riches la fondation de cliniques gratuites.—Un jâtaka recueilli dans Ttt. 2121 X (54 a) nous montre un roi qui gouvernait son peuple avec Bonté et faisait soigner, au cours de ses tournées mensuelles d'inspection, les malades pauvres ou veufs, leur distribuant drogues et bouillies ; lorsqu'il partait en chasse, il se faisait suivre de chars portant des vêtements et des médicaments. — L'épigraphie nous apprend que l'empereur Aśoka faisait soigner (médicalement ?), dans tout son empire ainsi que chez les peuples des frontières, les hommes et les animaux (2e édit sur roc, Senart, I, 73-74) : "Par le roi Piyadasi, cher aux Dieux, fut faite de la médecine de deux sortes, médecine pour les hommes et médecine pour les animaux" (dve cikîchâ katâ manusacikîchâ ca pasucikîchâ ca). Senart interprète le terme cikîchâ (sk. cikitsâ "médecine") [terme qui du reste pourrait signifier ici simplement "le fait de penser (avec sollicitude), de prendre soin" : cf. p. cikicchati "il pense à" en face de tikicchati "il soigne médicalement" ; la racine est cit° "penser"—Dr F.] au sens de distribution de médicaments : "Il répandit des remèdes de deux sortes..." Cette interprétation semble corroborée par la tradition singhalaise ; la Samantapâsâdikâ Tt. 1462 II (682 a) [cf. texte p. éd. Oldenberg, Vin° Piṭ°, III, 306] rapporte en effet l'épisode suivant [qui se retrouve aussi dans le Dîpavaṁsa et le Mahâvaṁsa (Geiger, Dîp° und Mah°, p. 126)] : Le Moine Kuntiputta-Tissa (拘多子帝須), gravement malade, mendie des médicaments, mais n'obtient qu'une pincée de ghî ; après sa mort, Aśoka élève aux quatre portes de sa ville des dépôts de médicaments pour les Moines (yakuzô 藥藏 ; p. pokkharaṇî "étang de lotus"=ici entrepôt creusé dans le sol [?]) ; l'approvisionnement en médicaments est assuré chaque jour par 10.000 pièces de monnaie prises sur le revenu quotidien de 20 millions de pièces que rapportaient au roi les 4.000 hôtelleries (kyakudô 客堂, p. sabhâ) situées auprès des quatre portes de Pâṭaliputra.—A *Ceylan* même, où le G.V. coexista pendant longtemps avec le P.V., la chronique locale mentionne à plusieurs reprises des fondations royales en faveur des malades. Le roi Buddhadâsa, dont le nom semble mahâyâniste (cf. Kern, Hist. du B., td. fr. II, 416, n. 1) et qui régna au milieu du IVe s., créa des fonctions rétribuées de médecins et de vétérinaires, et construisit des asiles ; on lui attribue même un ouvrage médical (Jolly, Medicin, § 14). [Dans l'Inde brâhmanique, il existe un exemple d'hôpital à Tirumukkûḍal (district de Chingleput), sur l'entretien duquel nous sommes renseignés par une inscription tamoule du XIe siècle p. C. ; cf. K.V. Subrah-

manya Ayyar, The Tirumukkudal inscription of Virarajendra, Epigraphia Indica, XXI, janv. 1932, p. 220 à 250.—Dr F.]— Au *Cambodge*, une stèle de Sày-fông (sur le moyen Mékhong), dont on connaît plusieurs répliques, nous renseigne avec précision sur l'organisation d'un hôpital royal fondé en 1186 p. C. (Finot, BEFEO, III, 18-33) ; à cette date il n'existait pas moins de 102 établissements de ce genre dans le royaume khmèr (Cœdès, ib. VI, 48). Ils étaient placés sous l'invocation du B. Bhaiṣajyaguru, et s'inspiraient du pur G.V. Ces "maisons de santé" (sk. ârogyaśâlâ) étaient ouvertes aux quatre castes ; le personnel logé comprenait, à Sày-fông, 2 médecins, 22 gardiens et infirmiers, etc. (cf. ib. XV, II, 110), en tout plus de 30 employés, que secondaient 66 employés non logés, sans compter des officiants religieux. Les malades étaient nourris gratuitement et on leur distribuait en outre, trois fois par an, des vêtements, denrées et médicaments que l'inscription de Sày-fông énumère en détail (cf. P. Cordier, ib. III, 466). Une autre inscription de même date, au Tà-prohm près d'Angkor, fixe le budget annuel de l'ensemble de ces hôpitaux (Cœdès, ib. VI, 80-81) : 117.200 mesures de riz pour les malades, 1.600 vêtements, etc.—*Chine.*—Il semble qu'il ait existé dans la Chine prébouddhique certaines institutions d'assistance aux malades analogues à celles de notre antiquité païenne. A en croire le Tcheou li 周禮, code plus ou moins utopique de l'administration et des rites antiques, les différents médecins spécialisés qui se trouvaient sous le contrôle du Maître des médecins (醫師) devaient s'occuper, non seulement de la cour et du personnel administratif, mais de tout l'ensemble des gens du peuple (l'interprétation de Biot, Le Tcheou-li, I, 92 et 95, est fondée sur les cm. des T'ang et semble abusive).—Le Lu che tch'ouen ts'ieou 呂氏春秋 (IX, II) nous montre un roi de l'antiquité se faisant suivre, lorsqu'il sortait, d'un char portant de la nourriture qu'il distribuait aux malades indigents ; mais bien loin d'être mû par la charité comme le roi ind. du jâtaka cité ci-dessus, ce roi ch. ne visait qu'à gagner ainsi la faveur du peuple afin de l'entraîner à la guerre.—Le Kouan tseu 管子 prévoit (section LIV, chap. XVIII), dans la capitale des états féodaux, une administration chargée de soigner, d'hospitaliser et de nourrir jusqu'à guérison les indigents atteints d'infirmités chroniques : surdité, cécité, mutité, claudication, hémiplégie, etc. ; d'autres fonctionnaires, sorte d'infirmiers visiteurs, devaient faire des tournées pour s'informer des malades de tout âge. Mais le Kouan tseu actuel, ouvrage de caractère purement utopique, est en grande partie apocryphe et peut-être ce passage est-il une addition tardive due à l'influence du bouddhisme.—C'est sous la dynastie barbare des Wei du Nord, convertie à la religion nouvelle, que l'on voit apparaître en Chine de véritables œuvres d'assistance publique. L'initiateur des célèbres sanctuaires rupestres de Yun kang, T'an yao 曇曜, nommé administrateur du clergé (沙門統) vers 460, constitua des réserves de céréales provenant de donations faites à l'Église bouddhique par les familles croyantes, et qui devaient être distribuées au peuple en cas de famine ; c'est ce qu'on appelait le "grain du Sangha" (Wei chou CXIV, td. BEFEO, XXV, 451, n. 2 ; cf. aussi Ware, T'oung Pao, 1933, p. 147). Peut-être faut-il voir dans cette institution bouddhique l'origine lointaine de ces greniers de bienfaisance (義倉), établis par les Souei en 585 et maintenus plus tard sous les T'ang, où l'on amassait, en prévision des famines, des réserves de grains constituées par des contributions (ou prestations !...) des gens du peuple (Souei chou, XXIV, 6 b-7 a, XLVI, 3 a-b ; cf. Balázs dans Mitt. Sem. Or. Spr., 1932, p. 67).—A l'époque des T'ang s'organise, sous les auspices du bouddhisme alors florissant, l'assistance médicale aux malades indigents. L'impératrice Wou 武后, aussi fameuse par les excès de sa vie politique et privée que par sa ferveur bouddhique, créa entre les années 701 et 705 un commissariat laïc chargé d'administrer au nom de l'État les hôpitaux (病坊) qui se trouvaient alors annexés aux monastères bouddhiques et dont le budget était assuré par le produit de terres spéciales, appartenant au clergé, qu'on appelait des Champs de Compassion (pei t'ien 悲田 ; dans ce terme auquel était réservé une longue fortune dans tout l'Extrême-Orient jusqu'aux temps modernes, il doit y avoir un jeu de mots sur t'ien 田 "champ, rizière", qui peut aussi s'entendre comme un équivalent du sk. kṣetra, "Terrain [de Félicité]"). En 717, un ministre confucianiste, Song King 宋璟, scandalisé d'un tel patronage accordé par l'État à des établissements bouddhiques, conjura l'empereur Hiuan tsong 玄宗 de supprimer ce commissariat ; il rappelait à ce propos qu'autrefois Confucius avait condamné son disciple Tseu lou 子路 qui voulait donner sa fortune pour nourrir les pauvres du pays de Wei 衛 (T'ang houei yao 唐會要, XLIX, 9 a). Mais Hiuan tsong n'écouta point cette remontrance ; il décréta même, en 744, que les mendiants de la capitale seraient hospitalisés aux frais de l'État dans les hôpitaux bouddhiques (ib. et Ts'eu tch'e t'ong kien 資治通鑑, CCXIV). En 750-753 le moine ch. Kien tchen (Kanshin, cf. sup. 245 a), avant de se

rendre au Japon, avait géré à Yang tcheou 揚州, sur le bas Fleuve Bleu, un Champ de Compassion pour les malades, ainsi qu'un de ces Champs cultuels (king t'ien 敬田) dont le produit était affecté au culte ou à l'entretien des Trois Joyaux : B., Loi, Communauté (BEFEO, XXVIII, 471).—Lors de la grande proscription du bouddhisme en 845, le clergé fut sécularisé et tous ses biens furent confisqués ; le ministre Li Tö yu 李德裕, qui avait dirigé la proscription, mais reconnaissait, en adversaire éclairé, les bons points du bouddhisme, proposa que l'État reprît à son compte les hôpitaux des Champs de Compassion ; mais comme ce nom sentait trop le bouddhisme, on les appellerait désormais des "hôpitaux" tout court (養病坊). Li Tö yu fit choisir, dans les deux capitales, chacune des grandes préfectures et des bourgades importantes, parmi les subalternes de l'administration et les vieillards, un personnage de moralité reconnue pour s'occuper de chacun de ces hôpitaux à la place des moines sécularisés. Il affecta à leur entretien le produit de champ, confisqués à l'Église, augmenté en certain cas d'une subvention pécuniaire de l'État (T'ang houei yaos loc. cit. ; cf. De Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China, p. 69). Les hôpitaux purent ainsi traverser la crise de 845, et furent repris par le clergé après la restauration du bouddhisme au cours des années suivantes. En 867, l'empereur Yi tsong 懿宗, relevant d'une maladie grave, "pensa aux malades indigents pour être leur père et leur mère" : il fit remettre deux pièces de soie à tout malade âgé de plus de 70 ans, qu'il fût laïc ou religieux, et distribuer du riz aux hôpitaux des préfectures et des sous-préfectures. Il chargea en outre les autorités locales de choisir, pour diriger les hôpitaux, des moines bouddhistes compétents qui seraient changés tous les trois ans ; l'équivalent en monnaie des présents que l'empereur recevrait à l'occasion de sa guérison serait réparti entre ces hôpitaux, qui s'en serviraient pour distribuer aux indigents du riz et des médicaments en cas d'épidémies (T'ang ta tchao ling tsi 唐大詔令集, x, 13 b).—*Japon.*—Les établissements d'assistance charitable, sorte de Basiliade bouddhique, qui passent pour avoir été fondés vers l'an 593 p. C. par le prince impérial Shôtoku Taishi 聖德太子, au Shitennôji 四天王寺 de Naniwa 難波 (act. Ôsaka), sont bien connus de tous les historiens du bouddhisme ; ce qu'on ne semble pas avoir signalé jusqu'ici, c'est que ces institutions, comme toutes celles qui renouvelèrent alors la civilisation jap., étaient imitées de la Chine. L'analogie des termes qui les désignent au Japon, avec ceux qu'on a relevés ci-dessus pour la Chine des T'ang, ne laissent aucun doute à cet égard. Il est vrai qu'à la date où Shôtoku est censé avoir fondé le Shitennôji, c'est la dynastie Souei qui régnait en Chine (589-617), et que nous n'avons aucun témoignage sur l'existence d'hôpitaux bouddhiques en Chine sous cette dynastie. Mais, d'une part, il n'y aurait nulle invraisemblance à admettre que ces hôpitaux, comme tant d'autres institutions bouddhiques des T'ang, aient remonté aux Souei ; et surtout, l'attribution à Shôtoku des fondations de bienfaisance du Shitennôji paraît des plus suspectes. Les biographies de ce prince, encombrées de légendes, n'ont pas encore été soumises à une critique sérieuse. Ce n'est pas l'existence même de ces établissements qui est douteuse ; c'est la date que leur assigne la tradition. Il n'en est pas question dans l'histoire officielle ; les premiers documents qui les mentionnent sont postérieurs de plusieurs siècles à Shôtoku : ce sont le Shôtokutaishidenryaku 聖德太子傳曆 Dnbz. CXII (18 a-19 a), ouvrage qui selon Bskd. V (531) ne date que de 917, et le Shitennôjimishuinnengi 四天王寺御手印緣起 Dnbz. CXVIII (58 a-b, 64 a), qui passe pour avoir été rédigé par Shôtoku lui-même peu après la fondation du Shitennôji, en 595, mais dont la tradition manuscrite ne remonte pas au delà de l'an 1004 [Bskd. IV (204)].—D'après ces textes—dont le premier prétend citer le second—, le Shitennôji comprenait, lors de sa fondation—ou de son transfert à Naniwa (Ôsaka)—en 593, les quatre établissements suivants : (1) Un établissement dit du "champ cultuel" (Keideñin 敬田院), sanctuaire central, où l'on vénérait une statue en bronze doré d'Avalokiteśvara sauveur (Kuzekannon 救世觀音, cf. *Kannon) provenant du Päik-tjyei en Corée (c'est en guise de prophétie que l'importation de cette statue est annoncée pour l'avenir dans le pseudo-manuscrit de Shôtoku) ; les trois autres établissements se trouvaient hors de l'enceinte de ce sanctuaire ; c'étaient : (2) Un dispensaire (Seyakuin 施藥院), où l'on cultivait des plantes médicinales et préparait des drogues qui étaient distribuées à tous ; (3) Un hôpital (Ryôbyôin 療病院) : tous les malades sans ressources, hommes et femmes, y étaient hospitalisés, soignés et nourris ; les Moines malades s'y soignaient mutuellement jusqu'à guérison ; (4) Un asile, appelé Établissement du "Champ de Compassion" (Hideñin 悲田院), où étaient logés et nourris de jour en jour les indigents, orphelins, solitaires et isolés ; lorsqu'ils étaient en bonne santé on pouvait les charger de travaux variés dans les quatre établissements. L'entretien de ces établissements était

assuré par un revenu de 6.000 bottes de riz de l'État, fourni par les provinces de Settsu 攝津 et de Kawachi 河內 (voisines d'Ôsaka).—Si la date de ces fondations du Shitennôji est loin d'être certaine, l'existence d'établissements analogues est bien attestée pour l'époque de Nara (710-784 A.D. ; apogée des T'ang en Chine). La chronique bouddhique (Genkôshakusho 元亨釋書 XXII, ap. Dnbz. CI, 398 a ; autres sources Bdnp. 258) mentionne sous le règne de l'impératrice Genshô 元正, en 724, la fondation d'un dispensaire (Seyakuin) et d'un asile de "Chamd de Compassion" (Hideñin) au Kôfukuji 興福寺 de Nara. En 730, vers le temps où, en Chine, l'empereur Hiuan tsong confirmait aux hôpitaux bouddhiques la protection de l'État, nous voyons au Japon l'impératrice Kômyô 光明, épouse de Shômu 聖武, fonder un dispensaire (Seyakuin) qui relevait administrativement de sa maison, et dont l'approvisionnement en drogues était assuré par des achats effectués chaque année, dans les différentes provinces, par les seigneurs et les nobles ; ceux-ci devaient prélever le montant de ces achats sur les revenus de leurs apanages (Shokunihongi X, 4e lune de la 2e année Tempyô ; Kômyô avait aussi fondé un asile Hideñin, cf. ib. XXII, sous la 6e lune de la 4e année Tempyôhôji). Il s'agissait là d'une institution impériale et laïque, dont le fonctionnement nous est connu par un document du Shôsôin 正倉院, ce magasin de bois annexé au Tôdaiji 東大寺 de Nara, où furent déposés en 756, lors de la mort de l'empereur Shômu, les biens personnels qu'il laissait, et que sa veuve, l'impératrice douairière Kômyô, dédia à cette date au "Grand Buddha" du Tôdaiji (Vairocana, cf. *Dainichi). Parmi ces biens se trouvaient 21 caisses de médicaments, classés en 60 espèces ; l'inventaire dressé le jour même de la donation est conservé au Shôsôin, ainsi que bon nombre des médicaments eux-mêmes. Ces derniers ont été étudiés et identifiés par le Dr K. Dôhi 土肥慶藏, professeur de dermatologie à l'Université Impériale de Tôkyô, qui consacrait ses loisirs à l'étude de la médecine extrême-orientale (Medicine in Ancient Japan, ap. Young East, II, 5-6, oct.-nov. 1926) ; ils fournissent un état authentique de la pharmacopée sino-japonaise de l'époque. L'inventaire ms. (éd. p. ex. dans Ono Zentarô 小野善太郎, Shôsôin no shiori 正倉院栞. Tôkyô, 1920, app. 65-71) stipule que les médicaments pourront être donnés aux malades qui en auront besoin : pour en obtenir, ces malades devront adresser une requête au bureau de l'administration ecclésiastique (sôgô 僧綱). Or on conserve au Shôsôin le ms. d'une de ces requêtes, datée de 759 : le Dispensaire fondé par l'impératrice Kômyô sollicite, par ce document, le don de 100 livres de cannelle, médicament dont le dispensaire était à court et qu'il ne trouvait pas à acheter ; la requête est signée d'un nom laïc, ce qui prouve bien que ce dispensaire était une fondation officielle indépendante de l'Église.—Mais d'autres dispensaires étaient rattachés à des monastères. En 757 l'impératrice Kôken 孝謙, fille de Shômu et de Kômyô, fait au dispensaire du Yamashinadera 山階寺 (autre nom du Kôfukuji de Nara ; cf. sup.) donation perpétuelle d'une rizière de 100 chô, "afin de soigner les malades et les pauvres", dit le texte de l'édit ; par cet Acte de Bien, la souveraine souhaitait acquérir des Mérites pour elle-même et pour les Êtres : "Puisse l'arbre médicinal des dix Corps [cf. sup. 242 b] abriter ce monde de poussière et détruire à jamais les tourments de la maladie !" (Shokunihongi XX, 12e l. 1re année Tempyôhôji). En 760, la même impératrice fait remettre à chacun des cinq grands monastères [de Nara] deux caisses de médicaments variés et une jarre de miel (ib. XXII, 4e lune de la 4e année Tempyôhôji). L'inventaire des biens du Hôryûji 法隆寺, dressé en 747, mentionne dans ce monastère un asile Hideñin (cf. Ueda Shinjô 上田進城 dans Misshûgakuhô 密宗學報, no 152, mars 1926, p. 119). D'après la tradition (Moch. 1088 c), l'impératrice Kômyô avait fait construire des salles de bain où elle soigna personnellement un millier de lépreux, suçant le pus de leurs ulcères.—Lors du transfert de la capitale de Nara à Heian (Kyôto), les établissements officiels d'assistance aux malades et aux pauvres furent maintenus (pour ce qui suit, cf. Ueda, loc. cit., p. 122 sqq.) ; il y avait à Heian, en 842, deux asiles Hideñin, l'un dans l'Est, l'autre dans l'Ouest de la ville ; on y distribuait du riz aux affamés et on y élevait des orphelins. L'histoire mentionne aussi, en 825, 860, 881, un dispensaire d'État. Ces établissements existaient encore au début du Xe siècle. Dès lors, les institutions d'assistance charitable semblent avoir été négligées par l'État ; l'initiative privée s'efforça sporadiquement d'y remédier, mais il faut descendre jusqu'aux temps modernes pour retrouver au Japon—comme du reste en Chine—des organisations bouddhiques de bienfaisance.

Théories, pratiques et influences médicales. —*Pathogénie.*—A travers toute la littérature bouddhique se retrouve une théorie expliquant l'origine des maladies par un dérangement ou déséquilibre (fuchô 不調) des quatre Éléments (*dai 大 ou shu 種, sk. p. mahâbhûta, ou encore kai 界, sk. p. dhâtu) qui constituent le corps humain, à savoir : (1) l'Élé-

ment solide ou Terre (do 土, sk. pṛthivî) ; (2) l'Élément humide ou Eau (sui 水, sk. ap) ; (3) l'Élément chaud ou Feu (ka 火, sk. tejas) ; (4) l'Élément mobile ou Vent (fû 風, sk. vâta, vâyu). Lorsque l'un ou plusieurs de ces Éléments subissent une augmentation ou une diminution anormales, il se produit une rupture d'harmonie (fuchô) d'où résulte la maladie ; on dit généralement qu'à chacun des quatre Éléments correspondent 101 espèces de maladies, le grand total étant de 404 maladies. Cette théorie était devenue si courante dans l'Inde bouddhiste que lorsque, chaque matin, le Disciple saluait son Maître, il devait lui demander : "Vos quatre Éléments sont-ils en paix ?" Cette formule est prescrite par le Mûlasarvâstivâda-Vinaya T. 1451 XXXV (382 a), et le pèlerin ch. Gijô (Yi tsing) l'entendit encore à la fin du VIIe s. dans les monastères de l'Inde Ttt. 2125 III (222 a) [td. Takakusu, Record, 116]. En Chine et au Japon, l'expression shidaifuchô 四大不調, "dérangement des quatre Éléments=maladie", est demeurée jusqu'à nos jours usuelle dans le langage courant (p. ex. en style épistolaire), ceux qui l'emploient ayant du reste le plus souvent, surtout en Chine, perdu la notion de son sens exact et de son origine bouddhique.—A cette théorie s'ajoute, ou parfois se substitue, celle des trois "Humeurs peccantes" (sk. tri-doṣa) : Humeur du "Vent" (sk. p. vâta, vâyu), Humeur du "Flegme" (sk. śleṣman, p. semha ; sk. kapha), Humeur de la "Bile" (sk. p. pitta). Le mot doṣa, litt. "défaut, vice, altération, trouble", s'applique proprement aux Éléments "peccants", altérés, viciés, facteurs de maladie ; mais dans la littérature technique de la médecine, où le point de vue pathologique prédomine naturellement, la notion des doṣa semble avoir plus ou moins supplanté celle des mahâbhûta, et le terme doṣa, "trouble", devient souvent un simple synonyme de dhâtu, qui désigne au propre les Éléments corporels à l'état normal. [Dans la tradition âyurvédique, les Éléments sont toujours au nombre de cinq (Terre, Eau, Feu, Vent, Espace). Parmi ces cinq, deux sont inertes : la Terre et l'Espace ; les trois autres : Vent, Feu, et Eau, sont actifs. Quand leur activité est normale, c'est la santé ; quand elle est troublée, c.-à-d. quand l'un ou deux d'entre eux, ou même les trois réunis, se trouvent soit en excès, soit en défaut, c'est la maladie. Pendant la santé ils se comportent donc comme les trois principaux éléments du corps (dhâtu) ; quand ils sont excités, ils deviennent des éléments de trouble (doṣa). Mais comme on s'en occupe surtout quand ils sont excités, on les appelle plus souvent doṣa que dhâtu ; et il arrive même qu'on se laisse entraîner à les appeler doṣa dans des cas où, agissant d'une manière normale, ils font en réalité fonction de dhâtu.—Dr F.]—Dans les textes bouddhiques, au contraire—du moins dans la tradition de l'Extrême-Orient—, les tridoṣa jouent un rôle effacé ; dans tout le Canon ch. on en cherche vainement une définition claire et explicite, tandis que les quatre Éléments corporels sont longuement définis et expliqués en tant que principes pathogènes dans des textes variés à partir des Âgama. Peut-être le groupe ternaire des tridoṣa est-il en rapport avec les trois guṇa du Sâṁkhya (cf. Jolly, Medicin, 19 ; Filliozat, Revue Philos., nov.-déc. 1933, 412, 423 n. 2) ; une classification quaternaire des maladies, fondée sur la pathologie des quatre mahâbhûta, répondait mieux aux idées physiologiques et cosmologiques qui étaient familières à tous les bouddhistes. La théorie des tridoṣa semble n'avoir jamais été bien comprise en Chine ; elle y est finalement tombée dans un oubli complet, sans doute sous l'influence, pour une part, de la pathologie indigène fondée elle-même sur une théorie des Éléments (bois, feu, terre, métal, eau). Toutefois le flottement entre la pathologie des "trois Humeurs" et celle des "quatre Éléments" ne semble pas être seulement un fait ch. ; il se laisse suivre dans les textes originaires de l'Inde, comme on le verra par les citations réunies ci-dessous. [La théorie bouddhique des quatre Éléments, tous quatre pathogènes, offre des analogies si frappantes avec les idées médicales des Grecs, telles que les expose p. ex. Platon dans un passage du Timée, qu'on peut se demander si elle ne reflète pas une influence hellénique.—Dr F.] On constatera dans ces textes des tentatives assez embarrassées pour concilier ces deux pathologies, soit en portant le nombre des "Humeurs" à quatre, soit en prétendant (ce qui est conforme au système âyurvédique) que l'un des quatre Éléments n'est jamais un principe de maladie et ne peut donc correspondre à une "Humeur", etc. Vers l'an 700, le pèlerin Gijô (Yi tsing), Ttt. 2125 III (224 a) [Record, 130], après avoir exposé, d'après un texte médical attribué au B. lui-même, une théorie de quatre "Humeurs" ou états morbides dus au déséquilibre des quatre Éléments, ajoute que, selon la nosologie "vulgaire" ou "laïque" [de l'Inde], 依俗論病, ces "Humeurs" se réduisent à trois, Vent, Bile et Flegme. Par "vulgaire" ou "laïque", Gijô entend évidemment ici la médecine extra-bouddhique courante en Inde ; il semble donc qu'à son époque les bouddhistes aient pris conscience d'une divergence entre leur doctrine pathologique et celle des médecins brahmaniques,

et aient revendiqué comme leur étant propre (le G.V. autorisait alors l'étude de la médecine) une pathogénie à base quaternaire.—L'étude des théories médicales ind. à travers les documents ch. est du reste rendue difficile par la terminologie imprécise des td. ch. En ce qui concerne, notamment, les noms des trois "Humeurs", les versions ch. trahissent un embarras constant. Tantôt ces noms sont rendus en ch. d'après le sens étroit des termes sk., tantôt ils correspondent à des sens plus larges, ou encore les td. ch. sont empruntées au vocabulaire de la médecine ch. Voici les différentes td. relevées dans les textes cités au cours du présent article : (1) Vent : fû 風 "vent", ki 氣 "souffle, pneuma" ; (2) Flegme : tan 痰 "flegme", tañin 痰癊 "affection [?] flegmatique", in 陰 "principe humide, froid, etc.", rei 冷 "froid", sui 水 "eau" [cette Humeur correspond à l'Élément liquide], hai 肺 "poumon" [sur cette localisation, cf. p. 253 a]; (3) Bile : sen 涎 (㳄) "salive (ou mucus)", senda 涎唾 "salive-crachat", tan 膽 "fiel", netsu 熱 "chaud" [la Bile est l'Humeur du Feu], ô 黃 "jaune" [inf. 253 a[5]], ônetsu 黃熱 "chaleur jaune" (p. ex. T. 665 IX, 447-448). [Sur les rapports de la fièvre et du jaune, cf. V. Henry, La magie dans l'Inde antique, p. 182 sq. ; l'Atharvaveda, I, 25, 1-2, appelle la fièvre "Dieu du Jaune", haritasya deva.—Dr F.]—Les termes français "Humeur, Flegme, Bile", ne sont eux-mêmes adoptés ici qu'à titre d'équivalents purement conventionnels. Le mot "humeur" désignait dans la médecine européenne depuis Galien des liquides représentant dans le corps humain les quatre éléments, qui ne s'y trouvent pas eux-mêmes : sang (représentant l'air), flegme (l'eau), bile (le feu), atrabile (la terre) ; ce mot ne conviendrait donc en principe que pour l'un des doṣa, le śleṣman, dont le dhâtu est l'Eau, et qui est seul liquide parmi les tridoṣa (rac. śliṣº "adhérer, coller" : c'est le doṣa visqueux ; cf. Filliozat, Rev. philos., nov.-déc. 1933, 415 n.) ; et encore faudrait-il, pour bien rendre la nuance de doṣa, ajouter à "humeur" une épithète comme "peccante". On a cru cependant pouvoir conserver ici, faute de mieux, la td. "humeur", qui est courante dans les ouvrages d'orientalisme, en considération des résonances sémantiques que ce mot éveille aujourd'hui en français ; en effet, par un développement inverse de celui qu'a subi en sk. le mot doṣa, "humeur" s'entend souvent au sens d'humeur morbide ou "peccante". Quant à "Bile", pour pitta qui est le doṣa du Feu, ce terme se justifie si l'on tient compte de la théorie grecque, d'après laquelle l'humeur de la bile est dérivée de l'élément feu ; mais en Inde, dans les textes anciens relatifs aux doṣa, pitta ne désigne nullement le liquide qui remplit la vésicule biliaire.—Pour les quatre Éléments (cf. *Ḍai), la terminologie ch. est bien fixée ; sur leur répartition détaillée entre les différents organes, parties, fonctions du corps, cf. p. ex. Madhyamâgama T. 26 VII (464 c-466 c) [=Mº Nikº XXVIII, Mahâhatthapadopama] ; Ratnakûṭasûtra T. 310 LXXIII (414 b sq.) ; Yogâcâryabhûmiśâstra Tt. 1579 XXVII (430 a sq.). On les appelle Éléments "internes" (sk. âdhyâtmika), pour les distinguer des Éléments "externes" (sk. bâhya), qui constituent le Monde-Réceptacle ; car entre microcosme et macrocosme la correspondance est étroite. Voici en abrégé, à titre de spécimen, la répartition des Éléments "internes" d'après le Ratnakûṭa [pour les termes sk. entre crochets, cf. K. Lav. I, 22-23] : (1) Élément Terre ; c'est tout ce qui dans le corps humain est "solide" ou "fort" [sk. khara] : cheveux, poils, ongles, dents, taches, peau, chair, muscles-nerfs, os et moelle, rate, reins, foie, poumons (var. ventre), gros et petit intestin, fèces, vessie, membranes, cerveau, etc. (2) Élément Eau ; c'est tout ce qui est "eau" ou "humide" [sk. sneha], ce qui a la Nature ou le Substantiel de l'eau ou de l'humidité : larmes, sueur, morve, salive, pus, sang, ulcérations, graisse, moelle, lait, fiel (var. flegme), urine. (3) Élément Feu ; c'est tout ce qui est "feu" ou "chaud" [sk. uṣṇa], qui a la Nature ou le Caractère du feu ou de la chaleur : cet Élément a pour fonction d'assurer la digestion, et sa diminution ou son épuisement provoquent la maladie ou la mort. D'autre part, le Feu peut dessécher l'Eau, et l'Eau peut éteindre le Feu. (4) Élément Vent ; c'est tout ce qui est "vent" ou "vitesse" (mobilité) [sk. îraṇa], qui a le Substantiel ou le Nom du vent ou de la vitesse : vents qui résident dans les quatre membres et dans l'estomac ; vents qui circulent dans les cinq parties du corps (godai 五體, pañca-maṇḍalaka ? Mvy. 9278), dans les "membres mineurs" (shishi 子支), et partout dans les membres grands et petits ; expiration et inspiration ; en résumé, tout ce qui circule dans le corps. [La littérature védique et brahmanique connaît cinq Vents ou souffles (prâṇa), cf. Filliozat, art. cit., 421 sq. ; mais la liste en diffère de celles qui se trouvent ici et dans les textes bouddhiques apparentés, Mº Âgº, MºNikº, Yogâcâryaśº.] Une augmentation ou une accumulation anormales de ces vents ont pour effet de dessécher l'Élément Eau et de diminuer l'Élément Feu, ce qui prive le corps d'humidité et de chaleur et provoque des troubles graves. [Suit la définition des deux autres Éléments bouddhiques : (5) l'Élément Espace, représenté dans le corps humain par tout

ce qui est vide, cavité, interstice, et (6) l'Élément Notation, qui n'est pas divisé en "interne" et "externe"; ces deux éléments ne jouent aucun rôle dans la pathologie.]—*Les trois Humeurs.*—Le Sarvâstivâda-Vinaya T. 1435 XIII (96 a) fonde sur la théorie des trois Humeurs la définition disciplinaire de la maladie : Sont exemptés de certains interdits alimentaires, en tant que "malades", les Moines atteints d'une poussée (hotsu 發, sk. prakopa) ou d'une surabondance (sei 盛 [c'est le terme usuel dans la médecine ch.], sk. saṁcaya ou adhikatva) de Vent, de froid [=Flegme] ou de chaud [=Bile]; tout autre sera déclaré "non malade".—La formule complète des tridoṣa ne semble pas attestée dans le Vinaya p. [cf. Mahâvagga VI, I et 7, VIII, I, 30, etc.], mais on la trouve dans les Nikâya (inf. 252 b).—L'Ekottarâgama T. 125 XII (604 a-b) [cité Ttt. 2122 XCV (986 b)], dans un passage qui manque en p., traite des tridoṣa ou "trois grandes affections" (sandaikan 三大患) : (1) affections du Vent, curables par le beurre (so 酥, sk. navanîta) et les aliments au beurre; (2) affections du Flegme (tan 痰), curables par le miel et les aliments au miel; (3) affections du froid [rei 冷=Bile], curables par l'huile et les aliments à l'huile. Ces affections corporelles sont comparées aux trois affections morales [ou trois Racines du Mal, trois Passions fondamentales, cf. *Bonnô, sup. 123 a] : (1) Cupidité, curable par l'Impur et la méditation de l'Impur; (2) Malveillance (ou Haine), curable par la Bonté et la méditation de la Bonté; (3) Erreur, curable par la Connaissance et la méditation des Données-causales. Cette comparaison est devenue classique. On la retrouve p. ex. dans le Mahâparinirvâṇasûtra, ouvrage où foisonnent les comparaisons empruntées à la médecine, T. 374 XXV (511 b), 375 XXIII (575 b) : (1) Les maladies du Vent se traitent par le beurre (soyu 酥油); (2) celles du chaud [=Bile], par le sucre (sekimitsu 石蜜, "miel en cailloux" : sur cette désignation du sucre de canne cristallisé, cf. Laufer, Sino-Iranica, 376); (3) celles de l'Eau [=Flegme], par les infusions de gingembre. De même (1) la Cupidité se traite par la Contemplation du squelette; (2) la Malveillance, par la Contemplation de Bonté; (3) l'Erreur, par celle des Données-causales. Cf. aussi un petit texte td. au IIe s. A.D., T. 150 (882 a) : (1) Vent, curable par l'huile [cette thérapeutique est celle du Vinaya : Mahâvagga, VI, 14; T. 1421 XXII (147 b)]; (2) chaud [=Bile], curable par le beurre; (3) froid [=Flegme], curable par le miel; et encore Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 I (58 c), qui détaille les trois sortes de diètes appropriées.—La nosologie des "trois Humeurs" ayant été dans le bouddhisme, du moins en Extrême-Orient, supplantée par celle des quatre Éléments, les Chinois ne retinrent de cette comparaison que l'épithète tridoṣa appliquée aux trois Passions fondamentales; et la valeur médicale de cette épithète finit par être complètement perdue de vue. Déjà en p. la confusion est fréquente entre dosa=sk. doṣa "Humeur", et dosa=sk. dveṣa "Haine" (=Malveillance, une des trois Passions); et l'Abhidharmakośa Tt. 1558 XV (K. Lav. IV, 128) définit l'Acte né de la Haine (dveṣa) comme une corruption (doṣa). En ch. l'expression tridoṣa est rendue par sandoku 三毒 "*les trois Poisons*" (p. ex. dans l'épithète tridoṣâpaha, messandoku 滅三毒, Mvy. 71). Doku 毒, "poison", d'où "calamité, malheur", semble avoir dans la médecine ch. le sens d'"infection"; mais dès le VIe s. cette nuance médicale échappait aux commentateurs ch., qui pour expliquer le terme "trois Poisons" appliqué aux Passions (cf. p. ex. sup. 233 a), comparaient celles-ci à des serpents venimeux, Ttt. 1851 V (565 a), 1925 I A (667 c). [Toutefois au Xe s. Kog. II, cité Bdjt. 614, glose "trois Poisons" par ken 愆, graphie vulgaire de 愆 "faute, vice", qui est une td. correcte du sk. doṣa.] A cette interprétation de tridoṣa par "trois Poisons" dut contribuer une autre comparaison classique, celle des quatre Éléments corporels avec quatre serpents venimeux placés dans une même corbeille (le corps). Cette métaphore fort courante [p. ex. T. 205 I (503 a)] se trouve dans le Saṁyuktâgama T. 99 XLIII (313 b-c) [=Saṁo Niko XXXV, 197, vol. V, p. 176, Âsîvisa; cf. Ekottarâgama T. 125 XXIII (670 a)], où les quatre Éléments apparaissent déjà, mais dans le texte ch. seulement, comme des principes pathogènes, car, déclare ce texte, ils peuvent causer la mort s'ils entrent en conflit.—*Quatre Humeurs.*—Ailleurs cependant, le Saṁyuktâgama ib. XXXV (252 c) [=Saṁo Niko vol. IV, p. 230-231; sup. 234 a] mentionne les tridoṣa : (1) Vent, (2) Flegme, (3) salive [=Bile] (senda 涎唾, le p. a pitta), en y ajoutant (4) le doṣa "combiné" (tôbun 等分, p. sannipâtika), c.-à-d. la combinaison des trois premiers comme cause de maladie. Une autre version ch. de ce dernier texte, T. 100 XI (452 b), explique ces quatre sortes d'affections (du Vent, etc.) par l'augmentation ou la diminution anormales des quatre Éléments.—Cette théorie des quatre Humeurs (Vent, Flegme, Bile, combinaison des trois) est attestée dans des passages de l'Anguttaranikâya (vol. II, p. 87, V, p. 110) qui manquent en ch. On la retrouve dans le Mahâsânghika-Vinaya T. 1425 X (316 a) [101 maladies du Vent, curables par l'huile ou la graisse; 101 du chaud, curables

par le beurre ; 101 de l'Eau, curables par le miel ; 101 combinées, curables par les trois médicaments précités] ; dans le Smṛtyupasthânasûtra T. 721 VIII (41 b) [101 maladies du Vent, 101 du "jaune" (cf. Mvy. 4022 qui td. pitta "Bile" par ôbyô 黃病 "maladie jaune"), 101 du froid [=Flegme], 101 combinées] ; dans les textes de Prajñâpâramitâ, p. ex. T. 220 CCCXXXI (695 c), CCCCLI (277 c) [maladies du Vent, du chaud (Bile), du Flegme, et combinées], Tt. 1509 LIX (478 b) [404 maladies dues à ces quatre Humeurs] ; enfin dans le Suvarṇaprabhâsa T. 664 VII (395 a) [td. 597 A.D., reproduisant pour ce passage la td. de 414-421 A.D., T. 663 III (351-352)]. —Ce dernier sûtra (qui date du temps des Kuṣaṇa, cf. S. Lévi, J. A., 1934, I, 1 sqq.) permet de comparer les équivalents ch. avec les termes sk. originaux (éd. Nanjô-Izumi, 163-165 ; cf. sup. p. 237). Sa théorie nosologique est la suivante : La maladie est due à une "augmentation ou diminution" (sk. parivarta "subversion") des quatre Éléments qui constituent les Organes du Corps ; de là résultent : (1) les maladies du Vent (fû 風, sk. vâta), (2) celles du chaud (netsu 熱, sk. pitta "Bile"), (3) celles des poumons, dues à un excès d'Eau (sui 水, hai 肺, sk. śleṣman ou kapha "Flegme"), (4) celles qui résultent de la combinaison des précédentes (tôbun 等分, sk. sannipâta). [La traduction de śleṣman par "poumons", dans cette version du ve siècle, fait penser à la localisation grecque du flegme dans les poumons ; pour Suśruta (Sûtrasthâna, XXI, 6-7), les sièges du ślesman sont l'estomac, la poitrine, la tête, la gorge et les articulations.—Dr F.] Les premières prédominent en été, les 2es en automne, les 3es au printemps, les 4es en hiver. [Même répartition saisonnière Suśruta, Sûtrasthâna, VI, 39 ; aussi inf. 250 a.] Cet exposé est suivi de prescriptions diététiques et pharmaceutiques. —De la même époque environ doit dater un ouvrage intitulé (en tc.) Yogâcârabhûmi, dont l'auteur passe pour avoir été un des maîtres de Kaniṣka, Saṅgharakṣa, et où il est à plusieurs reprises question de médecine. Une des versions de ce texte, T. 607 (235 a), est attribuée à Anseikô (Ngan Che kao) 安世高 (ca. 147-170 p. C.) ; elle énumère 404 maladies, 101 du Vent, 101 du froid, 101 du chaud, 101 combinées. Une autre version, T. 606 I (188 c, 209 b), donne la même énumération, mais en attribuant la cause de chaque groupe de 101 maladies à l'augmentation ou à la diminution de chacun des quatre Éléments : Eau, 101 maladies du froid [=Flegme] ; Feu, 101 maladies du chaud [=Bile] ; Vent, 101 maladies du Vent ; Terre, 101 maladies de toutes sortes. Cette deuxième version, dont le style et la terminologie ont un caractère très archaïque, est due à Dharmarakṣa (284 p. C.), traducteur d'origine indoscythe (Yue tche) ; on y trouve la mention (185 a) de noms de médecins et de plusieurs textes ou formules se rapportant aux différentes branches de la médecine : ophtalmologie, oreilles, plaies, pédiâtrie, affections démoniaques, etc. —*Humeurs et Eléments.*—Il y a évidemment dans tous ces textes un effort pour concilier la formule des trois Humeurs avec celle des quatre Éléments. La Vibhâṣâ Tt. 1545 CXC (953 a) et le Kośa Tt. 1558 X (56 b) [=K. Lav. III, 136] traitent également des rapports entre les tridoṣa ("trois calamités internes", naisaikan 內災患) et les quatre Éléments, mais pour aboutir à une solution différente. Les "calamités" (Humeurs peccantes) (1) du Vent, (2) du chaud [=Bile] et (3) du Flegme se produisent respectivement lorsque les Éléments (1) Vent, (2) Feu et (3) Eau augmentent à l'excès ; il survient alors une rupture (sk. cheda) des articulations vitales (sk. marma), qui provoque la mort : p. ex. lorsque c'est l'Eau qui augmente au point d'envahir tout le corps, il s'ensuit que les muscles-nerfs pourrissent et que les articulations se trouvent désagrégées, ce qui amène la mort ; si c'est le Feu, les articulations seront brûlées ; si c'est le Vent, elles seront réduites en miettes par son souffle violent. Les muscles-nerfs relèvent de l'Élément Terre, mais celui-ci, d'après le Kośa, n'a pas le pouvoir d'occasionner lui-même un doṣa ni la mort ; et pour expliquer cette exception, le Kośa déclare qu'il n'y a que trois, et non quatre "calamités" (doṣa) internes, de même qu'il n'y a que trois "calamités" externes [à savoir l'inondation, l'incendie et l'ouragan cosmiques qui détruisent le monde à la fin d'une Période] (sur le parallélisme entre Éléments "externes" et "internes", sup. 251 b). La Vibhâṣâ cite toutefois l'opinion de certains auteurs qui faisaient de l'Élément Terre un principe de mort : ils déclaraient que si cet Élément augmente, les interstices et cavités du corps se trouvent bouchés, ce qui provoque, comme ci-dessus, la désagrégation des articulations. Le cm. du Kośa Ttt. 1821 X (184 c) ajoute que les tridoṣa correspondent à une division du corps en trois régions : (1) la région du Flegme est au-dessus du cœur, (2) celle du chaud [=Bile] entre le cœur et le nombril, (3) celle du Vent au-dessous du nombril. Cette répartition est attestée en Inde par Vâgbhaṭa (Jolly, Medicin, 40) et aussi dans un ouvrage tamoul cité par P. Mariadassou, Médecine traditionnelle de l'Inde (Pondichéry, 1934), II, 26-27 ; la médecine ch. connaît une division analogue du corps humain en trois régions superposées.—Ainsi donc la scolastique Sar-

vâstivâda, pour expliquer la relation entre les trois Humeurs et les quatre Éléments, ne porte pas le nombre des Humeurs à quatre en ajoutant aux trois leur propre combinaison, mais se tire d'affaire en déniant à l'Élément solide du corps humain tout pouvoir morbifique ; les troubles des muscles-nerfs (qui relèvent de cet Élément) ont leur principe dans les trois autres Éléments. Et s'il n'y a que trois doṣa humains, c'est qu'il n'y a que trois calamités cosmiques. Cette argumentation est parfaitement conforme à la doctrine âyurvédique, qui ne reconnaît que trois doṣa, et dont la physiologie est étroitement liée à des notions cosmologiques (cf. Filliozat, Rev. philos., nov.-déc. 1933, 413 sq.). Une fois de plus, les auteurs de la Vibhâṣâ et du Kośa se montrent des érudits précis et avertis, bien au courant de la science de leur temps. Mais leur théorie ne semble guère avoir eu de succès chez leurs coreligionnaires. On va voir, en effet, que l'Élément solide est bel et bien considéré par la plupart des auteurs bouddhistes comme susceptible de causer la maladie au même titre que les trois autres Éléments. Le M°pr°pâr°śâstra lui-même, qui ramène, comme on l'a vu ci-dessus, Tt. 1509 LIX (478 b), les 404 maladies aux troubles des quatre Humeurs, Vent, Bile, Flegme et combinaison des trois, en donne au chapitre précédent une explication toute différente Tt. 1509 LVIII (469 c) : les 404 maladies sont dues à l'empiètement des quatre Éléments les uns sur les autres ; les Éléments de l'Eau et du Vent produisent les 202 maladies [doṣa] du froid [Flegme], ceux de la Terre et du Feu produisent les 202 maladies du chaud [Bile].—Un petit sûtra sur les bains chauds, dont la td. est attribuée à Anseikô (Ngan Che kao, ca. 147-170 p. C.) mais doit être en réalité de Dharmarakṣa (265-313 p. C. ; cf. notice Kyik.), T. 701 (802 a), spécifie que les bains chauds "apaisent les quatre Éléments" et guérissent les maladies du Vent [Élément Vent], les affections rhumatismales dues à l'humidité [Élément Eau], le "froid glaçant" [Élément Terre ?] et le "souffle chaud" [Élément Feu].—Un texte également fort ancien, dont la td. est attribuée à Shiyô (Tche yao) 支曜 et daterait de la fin du IIe siècle, T. 608 (236 c-237 a), énumère quatre maladies corporelles dues respectivement à un excès de Terre, d'Eau, de Feu et de Vent (avec quatre maladies mentales dues à un excès d'Erreur, de Malveillance, de Luxure et de Doute, quatre affections respiratoires, etc.), et ajoute des prescriptions thérapeutiques.—Le Vimalakîrtinirdeśa T. 475 (544), et son cm. Ttt. 1775 II (342 a), expliquent aussi les 404 maladies par le déséquilibre des quatre Éléments.—Le *"Sûtra de la Médecine, prononcé par le B."* T. 793, petit ouvrage dont la première partie est purement médicale, fut td. dans le 2e quart du IIIe s. par un Indien, Jikuritsuen (Tchou Liu yen), en collaboration avec Shiken (Tche k'ien), Ch. d'origine indoscythe. D'après Ttt. 2154 II (487 c), qui se réfère à un catalogue (perdu) du VIe s., ce texte n'est qu'un extrait abrégé d'un grand sûtra ; en effet, il y manque le cadre ordinaire des sûtra, et l'ouvrage débute sans aucune introduction par une définition des 404 maladies : Celles-ci se ramènent aux maladies des quatre Éléments, lesquels par leur augmentation produisent respectivement : (1) le Vent, [un trouble ou doṣa dit] du "souffle", ki 氣 ; (2) le Feu, du chaud ; (3) l'Eau, du froid ; et (4) la Terre, de la force. Suit une curieuse localisation des Éléments dans le corps : La Terre relève du corps, l'Eau de la bouche, le Feu de l'œil, le Vent de l'oreille ; s'il y a insuffisance de Feu et excès de froid [Eau], la vue sera obscurcie. Puis la prédominance de chacun des Éléments (dans le corps humain) au cours des quatre saisons est indiquée ainsi : au printemps, prédominance du froid [=Eau] ; en été, du Vent ; en automne, du chaud [=Feu] ; en hiver, du Vent et du froid ; à cette répartition correspondent des prescriptions sur les attitudes (se coucher, etc.) et les régimes alimentaires à observer aux divers mois de l'année. Le texte énumère ensuite 10 causes de maladie : (1) rester longtemps assis sans manger ; (2) manger sans rendre [reprendre un repas sans avoir digéré le précédent ; constipation] ; (3) tristesse ; (4) surmenage ; (5) débauche ; (6) colère ; (7-10) répression [rétention volontaire] des excréments et des Vents ;—puis 9 causes de mort prématurée [cf. inf. 256 a-b] ;—4 procédés d'alimentation ;— 6 causes pour lesquelles on doit s'abstenir de viande ;—5 péchés qui résultent de la suralimentation ;—la fin traite de questions morales.—Dans ce sûtra nous avons donc quatre Humeurs différentes, correspondant chacune à l'un des Éléments ; mais la td. ch. laisse mal reconnaître les noms sk. des Humeurs. Or ces noms nous sont donnés par Gijô (Yi tsing), qui cite dans Ttt. 2125 III (224 a) [Record, 131] un "Sûtra de la Médecine, prononcé par le B.", sûtra évidemment identique à notre T. 793. Gijô, qui eut sans doute accès à une recension sk. de ce texte, cite les Éléments et les Humeurs dans un ordre exactement inverse de T. 793 : "(1) L'augmentation de la Terre produit une lourdeur du corps, nommée kuro 窶嚕 (sk. guru "lourd") [T. 793 : trouble de la force] ; (2) celle de l'Eau produit une accumulation anormale de larmes et de salive nommée shôha 焚跛 (le 1er car. semble être une var. de shô 燮, anc. ch. *siep ; les restitu-

tions kapha ou śleṣman, "Flegme", proposées dans Record, 131 n., ne vont pas de soi ; mais les équivalents ch. "eau" et "froid" qui se rencontrent ailleurs pour kapha ne laissent pas de doute qu'il s'agisse ici du Flegme) [T. 793 : trouble du froid] ; (3) l'augmentation du Feu produit une chaleur violente à la tête et à la poitrine, nommée hitta 畢哆 (=sk. pitta "Bile") [T. 793 : trouble de la chaleur] ; (4) celle du Vent produit une précipitation violente du souffle, nommée bata 婆哆 (=sk. vâta "Vent") [T. 793 : trouble du souffle]. On notera que ces gloses éclairent la localisation des Éléments dans T. 793 : la Terre dans le corps, l'eau dans la bouche, etc. Gijô s'efforce ensuite d'identifier ces maladies en termes de médecine ch. ; puis il mentionne, comme on l'a vu plus haut (p. 250), les tridoṣa classiques de la médecine "vulgaire" [de l'Inde], qui ne tient pas compte, dit-il, des affections dues à l'Élément Terre [cf. en effet Vibhâṣâ, Kośa, etc., sup. 253 b]. Ensuite il se lance dans des considérations diététiques et thérapeutiques assez confuses. Ce pèlerin se piquait de connaissances médicales : il avait étudié naguère la médecine, dit-il ib. (223 c) [Record, 128], mais y avait renoncé parce que ce n'était point là une profession "correcte" [pour un Moine] ; on ne sait jamais très bien si les méthodes thérapeutiques qu'il recommande sont empruntées à l'Inde ou à la Chine.

Classification des maladies.—Les classifications nosologiques reposent en général, dans la tradition bouddhique, sur la théorie des quatre Éléments, et non, comme dans la littérature brahmanique (Jolly, Medicin, 46), sur celle des trois Humeurs. Le total de 404 maladies (101 par Élément), attesté dans les sources sk. (p. ex. Bodhicaryâvatâra, II, 55), est général dans les documents ch. [Le chiffre 101 se retrouve dans le Vinaya : p. ex. on compte 101 sortes d'Actes disciplinaires (formalités ecclésiastiques), T. 1438, T. 1441 VII (610 c-611 b), T. 1453. L'Âyurveda compte 101 instruments de chirurgie.] Mais on rencontre aussi d'autres classifications, dont quelques-unes ont déjà été signalées ci-dessus (p. ex. p. 232 a, 238 a).—Le Śâstra des quatre Vérités, Tt. 1647 I (382 c-383 a), traité de Vasuvarman fondé sur des ouvrages de Kâtyâyana et de Buddhamitra (école Sarvâstivâda), traite (I) de la maladie, (II) de son Caractère, (III) de son "affaire", c.-à-d. de son effet (ji 事, sk. vastu ?), (IV) de son Facteur, (V) de ses Douleurs. Voici un résumé de ce passage : (I) La maladie : elle est (1) soit corporelle, (2) soit mentale, chacune de ces deux catégories pouvant être (a) d'origine interne ou (b) d'origine externe. (1 a) Il y a maladie corporelle d'origine interne (litt. Produite en ayant de l'interne pour Facteur) lorsque les Éléments corporels se développent de façon Inégale ou mutuellement contraire ; il y a absence de maladie (sk. ârogya) lorsqu'ils se trouvent en état d'Égalité. C'est de par leur Nature-propre que, dans la maladie, les Éléments se trouvent en opposition mutuelle, comme des serpents venimeux. (1 b) Les maladies corporelles d'origine externe sont causées par des contraintes ou chocs extérieurs. Toutes ces maladies corporelles se différencient en genres variés, dont le grand total est de 404 ; la différenciation est d'ordre soit "nominal" ("lèpre", "furonculose", etc.), soit étiologique (maladies ayant pour "Causes" le Flegme, le Vent, la Bile ["fiel" tan 膽], ou une combinaison des trois, ces quatre Humeurs agissant soit isolément, soit à 2, à 3 ou à 4), soit enfin d'ordre "local" (tête, yeux, oreilles, gorge, etc.). (2 a-b) Les maladies mentales ont pour cause des illusions ou erreurs conditionnées par des Objets soit internes, soit externes. Elles se différencient nominalement en Cupidité, Malveillance, Orgueil, etc. ; étiologiquement, elles diffèrent en tant qu'elles sont causées par [des illusions portant sur des Objets] de Caractère soit pur, soit impur, etc. ; localement, [selon que ces Objets ressortissent à tel ou tel des] six Lieux sensibles (sk. âyatana) : Formel, Son, etc. (II) Le Caractère de la maladie : c'est de tourmenter le corps. (III) Son "affaire" : la Douleur [corporelle] et la Tristesse [mentale]. (IV) Le Facteur de la maladie : c'est la non-Égalité des Éléments. (V) La maladie comporte des Douleurs variées : Impressions de souffrance [physique], incapacité d'agir, etc....
—Le Mahâprᵒpârᵒśâstra (attribué à Nâgârjuna), Tt. 1509 VIII (119 c), donne une classification analogue : (I) Maladies qui sont la rétribution d'Actes commis dans les existences antérieures [sk. karmaja, sup. 233 b] ; (II) maladies de l'existence présente qui se manifestent par l'excitation des trois Humeurs et se répartissent en (1) internes, dues à un dérangement des cinq viscères, etc., et (2) externes, dues à des chutes, blessures, etc. Cf. aussi ib. X (131 b-c), sur les maladies externes (froid et chaud, faim et soif, blessures et chutes, etc.) et internes (les 404, dues à une alimentation ou à une hygiène [attitudes] défectueuses).—La classification en maladies corporelles et mentales est constante dans les textes de PrᵒPᵒ T. 220 CCCXXXI (695 c), CDLI (277 c-288 a), Tt. 1509 X (131 c) : 4 maladies corporelles, Vent, Chaud [=Bile], Flegme, combinées, etc. ; 4 mentales : Cupidité, Malveillance, Erreur, Orgueil (et autres Passions, Entraves, Enveloppements, etc.).—Le Mᵒprᵒpᵒśâstra Tt. 1509 LIX (478 b) donne une classification des maladies mentales en 84.000 : 21.000 de la Cupidité,

21.000 de la Malveillance, 21.000 de l'Erreur, 21.000 combinées ; mais cette classification n'a rien de médical : ce n'est qu'une interprétation métaphorique, fondée sur la comparaison des Passions avec les 4 fois 101 espèces de maladies, du grand total de 84.000 qui est usuel pour les Passions [cf. Dzsi. III, 292].—Le Gaṇḍavyûha T. 293 XI (711 a) a une classification qui se retrouve chez Suśruta [Jolly, 47] : (I) maladies corporelles [sk. śârîra] : Vent, jaune, Bile, chaud, etc. ; (II) maladies mentales [sk. mânasa] : folie, désordres mentaux, etc. ; (III) maladies advenues [de l'extérieur, sk. âgantu] : blessures, surmenage, etc. ; (IV) maladies naturelles ou congénitales [sk. svabhâvika ; le ch. a kuu 俱有 qui doit correspondre à sahaja, terme qu'emploient des traités médicaux postérieurs à Suśruta] : faim, soif, chaud, froid, Douleur, Plaisir, Tristesse, Joie, etc. Toutes ces maladies, au nombre de 404, sont dues au déséquilibre des quatre Éléments, à raison de 101 par Élément. Dans un passage ultérieur, le Gaṇḍavyûha ajoute aux quatre Natures du corps qui correspondent aux quatre Éléments, i. e. : (1) solide (p. ex. les 360 os [c'est le chiffre que donne Suśruta, Jolly, 43]), (2) humide, (3) chaude et (4) mobile, une 5e Nature, celle de l'Espace, correspondant à l'Élément Espace [5e Élément] qui est celui des "interstices" anatomiques (système vasculaire). Cet ouvrage (ib. 711 b) divise l'année en six saisons : les maladies du Flegme se produisent pendant les saisons du printemps et de la neige ; celles du Vent, pendant les saisons de la chaleur et de la pluie ; celles du "jaune-chaud" [=Bile, sup. 251 a], pendant les saisons de l'automne et du froid [cf. sup. 253 b]. Enfin (ib. 711 c) les maladies mentales, ou Passions, se subdivisent en : (1) Cupidité, curable par la méditation de l'Impur ; (2) Malveillance, curable par la méditation de Bonté ; (3) Erreur, curable par l'enseignement des divers Caractères des Essences ; (4) combinées, curables par la méditation de l'Impur et de la Bonté.—Le Dîrghâgama T. 1 VI (41 c) énumère les 9 maladies qui subsisteront seules sous la Loi du messie Maitreya, lorsque les hommes vivront jusqu'à 80.000 ans : (1) froid, (2) chaud, (3) faim, (4) soif, (5) selles, (6) urine, (7) Désir, (8) gloutonnerie, (9) vieillesse ; liste analogue Tt. 1644 IX (217 a), mais sans la soif et la gloutonnerie ; les listes correspondantes du Madhyamâgama T. 26 XV (70 b) et du Dîghanikâya, XXVI, 23, sont également plus brèves.—Énumération des neuf causes de mort violente ou prématurée (ôshi 橫死)—c.-à-d. survenant avant l'épuisement de la longévité normale (sk. âyus)—, dans un petit texte dont la td. est attribuée à Anseikô (Ngan Che kao) T. 150 A (880-881), 150 B : (1) alimentation inopportune (p. ex. manger quand on est rassasié) ; (2) alimentation immodérée ; (3) alimentation inaccoutumée (p. ex., dans un pays étranger, manger hors de saison des aliments auxquels on n'est pas habitué) ; (4) indigestion (reprendre des aliments qu'on n'a pas digérés, au lieu de les éliminer par un émétique) ; (5) arrêter le "chaud" (ne pas déféquer ou uriner dès qu'on en ressent le besoin, retenir les éructations, crachats, éternuements, vents inférieurs) ; (6) violation des Défenses (Meurtre, Vol, adultère, Mensonge, Usage de l'alcool [cf. *Aku], qui conduisent à la mort soit par exécution capitale, soit par emprisonnement et inanition, soit par vengeance de l'ennemi, ou encore par hypocondrie due à la crainte et au remords) ; (7) mauvaises fréquentations ; (8) pénétrer dans une localité en temps inopportun (au moment où l'on s'y bat, où l'autorité officielle y sévit, etc.) ; (9) ne pas éviter ce qui est évitable (p. ex. un éléphant, un cheval ou un taureau furieux, etc.). Listes analogues, avec des variantes, dans Mahâsânghika-Vinaya T. 1425 XXVIII (457 a) ; Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 XXVI (518 c) ; Sûtra de Bhaiṣajyaguru T. 449-451 ; Sûtra du B. sur la médecine T. 793 [sup. 254 b]. Cf. aussi Milindapañha, p. 302. —L'exégète ch. Chiki (Tche yi), à la fin du VIe s., donne dans Ttt. 1911 VIII A (106 a-107 c) une classification des maladies fort élaborée, dont certains éléments sont empruntés à la médecine ch. Cette classification peut se résumer ainsi : L'auteur distingue tout d'abord les maladies "réelles" des maladies d'"opportunisme", ces dernières n'étant que des Moyens empruntés pour l'édification des Profanes ou des Laïcs [cf. sup. 235 b]. Les maladies réelles sont celles du Corps de Naissance, rétributions d'Actes, qui empêchent de cultiver le Chemin Saint. Elles se classent (séméiologiquement) d'après les syndromes (sô 相, Caractères ou Signes) que révèle au médecin l'examen des Sons, des Formels (symptômes audibles et visibles) et du pouls. P. ex. l'examen du pouls [ceci est purement ch.] permet de diagnostiquer une maladie de telle ou telle des cinq viscères : si le pouls est "abondant et droit", il s'agit d'une maladie du foie, etc. ; l'examen somatologique permet d'attribuer la maladie soit à tel ou tel des quatre Éléments, soit à tel ou tel des viscères : p. ex. si le corps est douloureux, lourd, dur, noueux, sec, rhumatisant, maigre, c'est le symptôme d'une affection de l'Élément solide (Terre), etc. ; si le visage est terne et que les membres manquent de sueur, il s'agit d'un trouble du foie, etc.—La classification étiologique des maladies est sextuple : (1) Maladies dues au désac-

cord des quatre Éléments : (a) Lorsque la chaleur extérieure renforce le Feu corporel, qui l'emporte alors sur l'Eau, c'est la maladie du Feu ; (b) lorsque le froid extérieur augmente l'Élément Eau, celui-ci nuit à l'élément Feu ; c'est la maladie de l'Eau ; (c) lorsque le Vent extérieur augmente le pneuma (ki 氣), qui souffle sur le Feu, lequel agite l'Eau, c'est la maladie du Vent ; (d) il y a maladie combinée, lorsque l'élément Terre est lésé par une augmentation des trois autres Éléments, ou encore lorsqu'une partie [solide=Terre] du corps augmente et nuit aux trois autres Éléments. Les quatre Éléments sont comparés à des serpents d'espèces différentes [mis dans une même corbeille], à des hiboux ennemis perchés sur une même branche, à des pythons terrés avec des rats dans un même trou, à quatre pays voisins en état de guerre, etc. (2) Maladies dues à des dérangements alimentaires : p. ex. le gingembre, la cannelle, les matières âcres augmentent le Feu ; le sucre, le miel, les matières douces et froides augmentent l'Eau ; les poires augmentent le Vent ; la graisse augmente la Terre ; etc. (3) Maladies dues à des désordres dans l'exercice de l'Extase (zazen-fusetsu 坐禪不節) : certaines habitudes ou pratiques abusives au cours des exercices Extatiques peuvent être nocives ; désordres respiratoires, etc. ; (4) Maladies démoniaques (kibyô 鬼病), dues à l'intrusion de démons dans les quatre Éléments ou dans les cinq viscères : l'existence de ces démons est prouvée par les cures que réussissent les exorcistes dans des cas où la médecine normale reste inefficace. (5) Maladies de Mâra (mabyô 魔病), qui attaquent l'Esprit, tandis que les maladies "démoniaques" ne nuisent qu'au corps ; il s'agit plus particulièrement des pensées et Conceptions perverses qui viennent troubler l'Esprit du pratiquant au cours de l'Inspection, et lui font perdre les Mérites qu'il s'était acquis. (6) Maladies dues aux Actes commis dans les existences antérieures ou dans l'existence présente ; aux cinq Péchés Capitaux (cf. *Aku) correspondent des maladies des cinq Organes et des cinq viscères : (a) Meurtre→maladies de l'œil et du foie ; (b) Alcoolisme→maladies de la bouche et du cœur ; (c) Luxure→maladies des oreilles et des reins ; (d) Mensonge→maladies de la langue et de la rate ; (e) Vol→maladies du nez et des poumons.

Thérapeutique.—Dans son traité précité Ttt. 1911 VIII A (107 c-109), l'auteur ch. Chiki (Tche yi) distingue des méthodes thérapeutiques diverses, entre lesquelles il faut choisir d'après le genre de la maladie à traiter : (1-2) Les maladies d'origine Élémentaire et alimentaire se traitent par des recettes et des médicaments ; (3) les maladies dues à des désordres Extatiques se traitent par la pratique renouvelée de l'Extase, en veillant à bien régler la respiration et l'Inspection ; (4-5) les maladies démoniaques et celles de Mâra se traitent par les exercices d'Inspection et par les Charmes ; (6) les maladies dues aux Actes passés se traitent, intérieurement par l'Inspection, et extérieurement par la Contrition (*sange 懺悔 : confession, repentir, pratiques expiatoires, etc.).—Il y a dans cette classification une analyse judicieuse des trois genres de thérapeutique qui se laissent aisément discerner dans les documents bouddhiques : thérapeutique d'ordre religieux (soit externe : pratiques de Contrition, soit interne : techniques mentales, Concentration, Inspection, etc., soit à la fois externe et interne : pratiques respiratoires associées aux exercices psychiques) ; thérapeutique d'ordre magique (Charmes, exorcismes, etc.) ; thérapeutique proprement médicale (drogues, diététique, chirurgie, etc.). Cette triple classification est du reste suggérée par le B. lui-même dans un passage de l'Udânavarga T. 211 II (579 a-b) : Un Maître-de-maison de Śrâvastî, Sudatta, lui-même converti et Entré-dans-le-courant, invite le B. à voir un de ses amis, Kôshi 好施 (Sudâna ?), qui ne croit ni au bouddhisme ni à la médecine ; malade et à l'article de la mort, cet ami refuse tout traitement médical, déclarant qu'il a toujours voué son culte au soleil et à la lune et pratiqué la loyauté envers son souverain et la piété envers son père et ses ancêtres : ces observances, dit-il, doivent lui suffire ; c'est de ses protecteurs qu'il implore secours, en jeûnant avec révérence, et il n'a que faire de médicaments, aiguilles, cautères, etc. Le B. lui fait observer qu'il y a trois causes de mort prématurée (ôshi 橫死, cf. sup. 256) : (1) ne pas traiter la maladie ; (2) la traiter sans prudence ; (3) l'entêtement et l'indocilité du malade. Il y a aussi trois thérapeutiques : (1) les médicaments, pour les maladies dues au "froid" ou au "chaud" des quatre Éléments ; (2) [la récitation, en manière de Charmes, des] textes bouddhiques (kyôkai 經戒), pour les maladies démoniaques ; (3) le culte des saints et des dieux, les œuvres charitables, et la destruction des Masses par la Sapience.—*Thérapeutique religieuse.*—Entre ces différentes thérapeutiques, les limites sont du reste loin d'être nettes ; on passe de l'une à l'autre par des transitions insensibles, qui devaient échapper à l'observation et à la conscience des bouddhistes anciens. Dans les Âgama, p. ex., nous voyons le Moine Kṣema (Shama 差摩, p. Khema) guéri d'une maladie grave par la conviction, obtenue après un long dialogue avec les Anciens de la Communauté,

de l'inexistence d'un Soi dans les cinq Masses, Saṁ°-Âg° T. 99 v (29 c-30 c) [=S°N°, V, p. 89 sq.]. De même, Anuruddha réussit à supporter avec Patience sa maladie, puis finalement à s'en guérir, en fixant son Esprit sur les quatre Aide-mémoires, ib. xx (140 b-c) [=S°N°, V, p. 302]; c'est par le même moyen que s'est guéri aussi le Laïc Dharmadinna (p. Dhammadinna), ainsi qu'il l'explique ensuite à Anuruddha, ib. xxvii (270 c-271 a) [=S°N°, V, p. 406 sq.]. Dans d'autres cas, c'est la prédication de la Loi "in extremis" qui, sans empêcher la mort, procure au malade une sorte de transfiguration physique au moment de la mort : il manifeste par tous ses Organes un vif contentement, son visage se purifie, sa peau devient fraîche et blanche : c'est qu'à l'ouïe de la Loi prêchée par le B. il a brisé les cinq Entraves inférieures ; son Esprit s'est délivré de tout Écoulement ; il a obtenu le Parinirvâṇa dans la Sécurité de la Loi [Phagguna, S°Âg° ib. xxxvii (266 c-267 b)=Ang°N°, VI, lvi; Assaji, ib. (267 b-c)=S°N°, vol. III, p. 124 sq. ; Gilâna ib. (267 c-268 a)=S°N°, vol. IV, p. 46 sq. ; cf. aussi ib. (268 a-b)]. Une pensée correcte, une Connaissance correcte, l'Inspection du corps, la maîtrise des convoitises mondaines..., permettent de vaincre la Douleur, enseigne le B. à des Moines malades [S°Âg° ib. (268 b-269 a)=S°N°, vol. IV, p. 210 sq. Gelañña]. Dans ces textes s'affirme la valeur curative de la conviction religieuse, de la méditation des dogmes bouddhiques, de leur prédication (cf. dans le christianisme le texte de Jacques, v, 14, qu'invoquent les adeptes de la "Christian Science", sur la double guérison, corporelle et spirituelle, due aux "prières de la foi" récitées auprès des malades par les "Anciens de l'Église"). Mais selon l'Ekottarâgama T. 125 xxxiii (731 a-b) cette prédication ne suffit pas : le malade doit réciter lui-même les formules sacrées. Il s'agit du Moine Cunda, atteint d'une affection grave, et qui se trouve isolé; le B., averti par son oreille Divine, lui rend visite avec une assemblée de Moines. Il lui demande d'abord s'il se sent assez bien pour recevoir ses enseignements. Cunda répond que sa maladie ne fait que s'aggraver : et cependant aucun médicament ne lui manque ; mais ses gardes-malades ne sont pas des Moines, ce sont de simples Brahmisants [donc des Laïcs, incapables de lui prêcher ou de lui réciter la Loi avec l'autorité convenable]. Le B. l'invite alors à lui réciter les noms des sept Membres de l'Éveil. Cunda commence par les invoquer trois fois pour lui-même ; il retrouve ainsi assez de force pour les réciter en s'adressant au B., et obtient aussitôt une guérison complète. Il loue ensuite, comme le meilleur de tous les médicaments, cette Essence que sont les sept Membres de l'Éveil ; cet éloge est aussitôt approuvé et confirmé par le B. devant les Moines assemblés. Le passage à la thérapeutique magique est ici manifeste : un texte sacré, une formule dogmatique devient un Charme curatif. [Le sutta p. correspondant, Saṁ°Nik° vol. V, p. 81, présente des divergences significatives : tout ce qui concerne l'invocation de la formule est supprimé ; c'est le B. qui est malade, et Cunda qui le guérit par une prédication banale sur les Membres de l'Éveil.]—Le Ratnakûṭa, T. 310 xliii (250) b), promet au Bs. qui pratique la Perfection des Défenses [moralité] quatre sortes d'absence de maladie (sk. ârogya) : (1) Il sera exempt de maladies chroniques; (2) il ne sera ni maigre ni souffreteux, ses membres seront frais et brillants ; (3) il ne manquera jamais de l'Équipement nécessaire à sa vie ; (4) il échappera aux violences des rois, des brigands, des méchants, etc. —Dans la littérature de Prajñâpâramitâ, c'est l'exercice de la Perfection de la Sapience qui immunise contre toute Tristesse mentale, toute Douleur corporelle, les 404 maladies des yeux, des oreilles, du nez, de la langue, du corps, des membres et articulations, dues au conflit des quatre Éléments T. 220 cdliv (295 a), dxix (659 a), etc. ; ou bien, c'est l'étude de cette même Sapience qui assure le Bs. contre une longue série d'infirmités : cécité, surdité, mutité, etc. T. 220 dlii (846 c), etc. [sur ces deux lieux communs des textes de Pr°P°, cf. Dzsi. 1, 706].—Les techniques de l'Extase, qui restent d'ordre religieux par leurs buts mystiques, relèvent en même temps de la médecine : elles ont un double aspect physique et spirituel, "comme la fumée est à la fois bois et feu". L'Inspection Extatique, nous dit Chiki (Tche yi) [sup. 257 b], sert à contrecarrer les maladies du corps dues à la possession démoniaque et les affections mentales provoquées par Mâra. Mais, pratiquée défectueusement, l'Extase peut aussi donner lieu à des troubles morbides ; et à ces troubles, c'est encore l'Extase qui peut seule remédier. Dans un passage où se trouvent curieusement mêlés des termes et des notions bouddhiques et taoïques (ou d'origine taoïque, mais devenus le fonds commun de la médecine ch.), Chiki (loc. cit., 108 a-109 b) énumère six variétés de thérapeutique Extatique : (1) Les pratiques de Quiétude, qui consistent à fixer l'Esprit sur tel ou tel point du corps, notamment au nombril, à partir duquel, dit cet auteur, sort [par la bouche] toute respiration, auquel elle revient en entrant [par le nez], et qu'il rapproche du "champ de cinabre" (tanden 丹田) de la physiologie ch., région de 2 1/2 pouces située au-dessous du nombril et définie comme la "mer

du souffle" (kikai 氣海). (2) La thérapeutique du "souffle" (ki 氣) : il y a six façons de souffler, grâce auxquelles on peut traiter chacune des maladies des Humeurs, des viscères, etc. (3) La thérapeutique respiratoire (soku 息), qui relève à la fois du Formel et de l'Esprit, de même que la fumée est à la fois bois et feu. (4-5) Les thérapeutiques par la méditation portant sur des notions d'ordre Fictif (kesô 假想) et par l'Inspection directe de l'Esprit (kanjin 觀心), qui sont exclusivement mentales. (6) La magie (hôjutsu 方術), Formules et procédés permettant de traiter les troubles corporels (maladies de la gorge, des dents, etc.) qui gênent ou que provoque l'Extase.—Les techniques Extatiques jouent un rôle important dans le bouddhisme ch., en raison de leur similitude avec les pratiques analogues du taoïsme. Gijô (Yi tsing) Ttt. 2125 III (224 b) [Record, 133] cite des bouddhistes ch. qui maîtrisèrent la maladie en domptant leur souffle et en pratiquant l'Extase. Il insiste d'autre part sur la valeur curative du jeûne, qui procure la guérison sans qu'on ait besoin de recourir aux procédés médicaux, cautères, drogues, examen du pouls, etc. ; le jeûne suffit à calmer les trois Humeurs troublées, et grâce à lui "tout homme peut devenir son propre Jîvaka". Gijô rejoint ici les idées taoïstes ; déjà vers l'an 200 p. C., les taoïstes reprochaient aux bouddhistes de recourir à la médecine pour se guérir des maladies : selon eux, c'était "en se nourrissant d'air" que l'on vit longtemps [Bôshi (Meou tseu) 牟子, td. Pelliot, T'oung Pao, XIX, 319-320].—Un sûtra spécial td. en 455 A.D., dont l'original provenait de l'Inde par la voie de Khotan, la "Méthode secrète pour traiter les maladies de l'Extase" T. 620 [cf. la postface (342 b)], enseigne sous douze chefs les procédés thérapeutiques recommandés aux Pratiquants de l'Extase ; cet ouvrage abonde en informations médicales fort curieuses. Voici les titres des douze chapitres : (1) 72 procédés pour contrecarrer les désordres mentaux [d'après une glose, ce chapitre serait extrait d'une recension du Saṁyuktâgama ; malgré le titre, la médecine proprement dite y tient une place considérable ; le chiffre 404 y revient constamment : 404 maladies, 404 vers, etc.] ; (2) thérapeutique des étouffements (provoqués par les pratiques d'Extase) ; (3) thérapeutique : des troubles morbides causés par la concupiscence ; (4) des ulcères provoqués par un désir de lucre excessif et obsédant ; (5) des infractions aux Défenses ; (6) de la mélomanie (amour excessif de la musique) ; (7) de la passion du chant : Psalmodie, etc. (cf. *Bombai) ; (8) du besoin d'uriner causé par une surabondance de l'Élément Eau (dans la Concentration de l'Eau) ; (9) de la céphalalgie, de l'ophtalmie et de la surdité dues à l'Élément Feu (dans la Concentration du Feu) ; (10) de l'effroi et de la "perte d'Esprit" que provoque la vue des choses néfastes qui se révèlent dans la Concentration de la Terre ; (11) de l'Élément Vent (dans la Concentration du Vent) ; (12) des troubles divers causés par les démons qui s'attachent aux débutants dans l'Extase et les empêchent de réaliser la Concentration [cette dernière partie se présente comme un sûtra prêché à Ânanda].—La tradition ch. attribue à Bodhidharma, patriarche de la secte *Zen, un traité de technique respiratoire et gymnastique, le Ekikingyô (Yi kin king) 易筋經, qui passe pour avoir été étudié par les moines du Shôrinji (Chao lin sseu) 少林寺, temple du Kanan (Ho nan) 河南 où Bodhidharma est censé avoir pratiqué l'"Inspection murale" ; ce temple a donné son nom à une école de boxe fameuse en Chine, cf. Pelliot, T'oung Pao, 1923, 252-255. [La boxe a toujours eu en Chine un caractère semi-religieux ; les "Boxeurs" de 1900 formaient une société secrète issue de la secte "hérétique" du Lotus Blanc, d'origine bouddhique.]—*Thérapeutique magique.*—Déjà divers codes de Vinaya (sup. 239-40), interdisant au clergé l'étude des arts magiques, font exception en faveur des Charmes médicaux. Dans le Canon ch. abondent les td. de Charmes destinés à combattre soit la maladie en général, soit telle ou telle maladie particulière ; un certain nombre de ces textes forment des ouvrages autonomes, dont une première série passe pour avoir été td. à la fin du IVe s. par un religieux d'origine occidentale, Dommuran : Charme des médicaments, Charmes contre les poisons, contre les maladies climatiques, contre les affections infantiles, contre les maux de dents, contre les maux d'yeux, Charme divin du roi des médecins Yuirôen 惟樓延 [*Virojana < Vairocana ?], etc. Cette liste des Charmes td. par Dommuran est empruntée à un catalogue de 597 A.D., Ttt. 2034 VII (70 b) [cf. aussi Ttt. 2154 III (504 a), XIV (634 a)] ; mais un catalogue antérieur (515 A.D.), Ttt. 2145 IV (31 b-c), classe tous ces textes comme des td. anonymes. Quelques-uns de ces petits ouvrages nous sont parvenus ; les éd. ch. du Canon les classent tantôt comme anonymes, tantôt comme des td. de Dommuran ; ce sont des Charmes tc. ou td. en ch. et entourés d'un petit cadre littéraire, hommage aux Trois Joyaux, mode d'emploi du Charme, etc. : T. 1326 "Sûtra pour Charmer les [maux de] dents" [ce Charme a pour but d'exorciser un roi des vers, dont le nom et l'habitat sont indiqués, qui vient se loger dans les dents et provoque ainsi des douleurs ;

cf. T. 1336 v (609 a), où le nom du ver diffère ; on doit réciter ce Charme une fois la bouche pleine d'eau pure, puis sept fois après avoir craché l'eau ; texte analogue T. 1336 VIII (626 b)] ; T. 1328 "Sûtra pour Charmer les [maladies des] yeux" ; T. 1329 "Sûtra pour Charmer les [maladies des] petits enfants".—Vers le début du VIIIe s., Gijô (Yi tsing) td. un "Sûtra de la guérison des hémorrhoïdes" T. 1325 [ji 痔 désigne dans la médecine ch. les hémorrhoïdes et doit correspondre ici au sk. arśas—cf. lat. ulcus—, qui s'applique à la même affection ; mais il est question dans ce texte de « ji » du Vent, du chaud [=Bile], du Flegme, des trois Humeurs combinées, du sang, du ventre, du nez, des dents, etc. : il semble qu'il s'agisse d'ulcères.]—Un peu plus tard Amoghavajra td. un "Sûtra du Charme qui détruit toutes les maladies" T. 1323 [énumération de maladies], et un "Sûtra du Charme qui purifie toutes les maladies des yeux" T. 1324 [Cakṣurviśodhanîvidyâ, cf. Ôtani Kanjur Catalogue, 105 ; c'est à ce sûtra, et à la formule qu'il contient, qu'il est fait allusion dans un épisode de T. 203 td. par Chavannes, 500 Contes, III, 70]. Parmi les ouvrages td. vers 1000 A.D. par Hôken (Fa hien), on relève un Sûtra ophtalmologique T. 1380, analogue à T. 1324 ; T. 1330, Sûtra de pédiâtrie, mis dans la bouche de Râvaṇa [démon devenu patron de la pédiâtrie, comme l'ogresse Hârîtî est devenue la protectrice des enfants ; sur cet ouvrage, très répandu dans toute l'Asie, et sur ses recensions en tib., en tamoul, en khmèr, en arabe, cf. Filliozat, Le Kumâratantra de Râvaṇa, J. As. 1935, I, et Cahiers de la Soc. As., IV, 1936].—A ces quelques ouvrages autonomes, on pourrait ajouter tous les Charmes thérapeutiques insérés à foison dans la littérature És. [p. ex. T. 1336, td. dans la première moitié du VIe s., ou encore T. 1059-1060, td. au milieu du VIIe s.]. C'est un genre que cultivèrent aussi en Chine les auteurs de sûtra apocryphes ; quelques spécimens de leurs élucubrations ont été retrouvés à Tonkô (Touen houang) : "Sûtra pour délivrer des maladies" Ttt. 2865, "Sûtra pour protéger la vie et sauver les hommes des maladies, douleurs et dangers" Ttt. 2878. Ces deux textes avaient été condamnés par les autorités ch. [cf. Msyu. II, 194-230], mais à titre d'apocryphes et non pas en tant que Charmes médicaux ; la magie curative était parfaitement admise par l'Église ch. et jamais elle ne fut, en tant que magie, exclue des collections canoniques. Cf. aussi, parmi les mss. de Touen houang conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris, les n°s 2637 et 2703 du Fonds Pelliot : 佛說停廚經, "Sûtra, prononcé par le B., sur la cuisine interrompue", textes de forme bouddhique, mais d'inspiration purement taoïque, qui enseignent une méthode et des drogues pour se guérir de toute maladie et vivre longtemps sans "cuisine terrestre", i.e. sans alimentation autre que les "parfums célestes" ; ces textes sont précédés d'autres recettes lardées de "sk. de cuisine".—Au Japon, le Code de Taihô 大寶令 (éd. Ryôshûge-shakugi 令集解釋義, Tôkyô, 1931, VII B, 191-192), qui au début du VIIIe s. réglemente le statut officiel du clergé bouddhique, prescrit de séculariser les Moines et les Nonnes qui se livreraient à la divination ou soigneraient les malades au moyen des "procédés mineurs" (shôdô 小道, i.e. d'après les cm. l'emploi d'amulettes et autres procédés "de gauche") ou des arts magiques (fujutsu 巫術) ; mais, ajoute le texte, l'usage des Charmes thérapeutiques "conformes à la Loi bouddhique" leur reste permis. Un décret impérial de 717 ratifia ces dispositions, en ajoutant que les Moines et les Nonnes ne pourraient se rendre chez des malades qu'avec la permission des autorités ecclésiastiques (Shokunihongi VII, 4e lune de la 1re année Yôrô).—*Thérapeutique proprement médicale.*—Les huit sections (aṣṭânga) de la médecine, ou de l'Âyurveda, telles que les énumèrent les traités classiques de l'Inde (Jolly, Medicin, 13), sont mentionnées à plusieurs reprises, mais sans être définies, dans le Mahâparinirvâṇasûtra T. 375 II (617 c), IX (660 c-661 b), XXIII (755 b). [T. 375 IX (660 c-661 b) indique les médications suivantes : émétiques, onguents, aspersions nasales, fumigations, lavages, pilules, poudres, Charmes et médicaments antitoxiques (onguents antitoxiques dont on enduit les chaussures et qui éliminent les venins), médicaments pour éloigner les démons, etc.] Un cm. du M^op^onirv^os^o daté de 509 A.D. Ttt. 1763 XXIII (469 a), donne de ces "huit techniques médicales" la liste suivante [cf. aussi Ttt. 1767 VI (73 a), où l'ordre des huit diffère] : (1) thérapeutique du corps (sk. kâyacikitsâ) ; (2) ophtalmologie (doit correspondre au sk. śâlâkya, terme qui désigne la "petite chirurgie" à l'aiguille, principalement celle des yeux, des oreilles, etc.) ; (3) traumatologie ("thérapeutique des plaies", sk. śalya, grande chirurgie) ; (4) pédiâtrie (sk. kaumârabhṛtya) ; (5) démonologie ("thérapeutique du néfaste", sk. bhûtavidyâ) ; (6) toxicologie (sk. agadatantra) ; (7) embryologie ("thérapeutique du fœtus") ; (8) astrologie. Les deux derniers termes diffèrent dans les listes indiennes ; à la fin du VIIe s., Gijô (Yi tsing) Ttt. 2125 III (223 b-c) [Record, 127] les remplace par les termes classiques : (7) recettes pour prolonger la vie (sk. rasâyana, "élixirs", ou jarâ, "vieillesse") ; (8) "suppléer à la force corporelle" (sk. vâjîkaraṇa,

"aphrodisiaques"). Ttt. 1763 ajoute qu'à chacune des huit sections correspondaient 2.000 stances (gâthâ) de "recettes".—L'ophtalmologie, et en particulier l'opération de la cataracte à l'aiguille métallique (sk. śalâkâ), est l'objet d'allusions constantes dans les textes bouddhiques; v. sup. 232 b, 236 a. [L'opération de la cataracte ne date ni des Hindous, ni des Grecs; il en est question dans le Code d'Hammourabi, § 215-220.—Dr F.] Dans l'És., un des rites symboliques dont s'accompagne la cérémonie de l'Onction, de l'ondoiement initiatoire (*kanjô, sk. abhiṣeka), s'inspire de cette opération : le Maître tient devant l'initié une

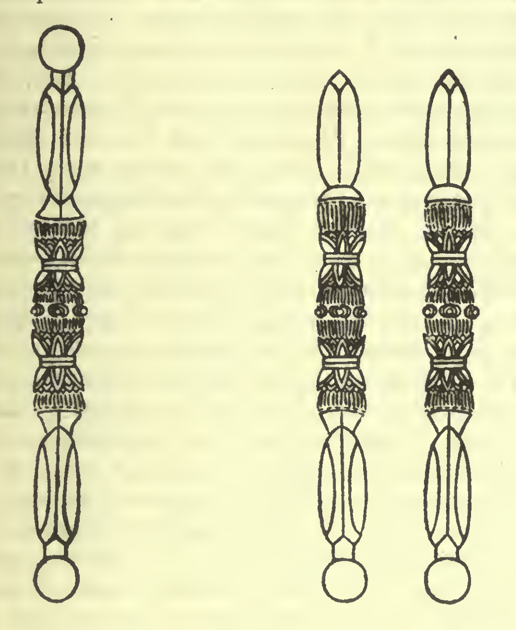


Fig. 79. Kombel. Baguettes pour l'opération symbolique de la cataracte. (Une à deux pointes ou deux à une pointe.)

baguette de métal (ou plus précisément d'or) dite kombei 金錍 (ou ～篦, etc. : sur les variantes graphiques, v. Ttt. 2128 xxv, 469 c; la version tib. de T. 848 donne gser gyi thur "baguette d'or"), en lui adressant une stance, que le Vairocanasûtra T. 848 II (12 a) cite en td. ch. et dont le cm. Ttt. 1796 IX (669 c) donne le texte sk. en tc. Par cette stance, le Maître déclare à l'initié que le B., ce "roi des médecins" (vaidya-râja), lui enlève (apa-nîo) la "membrane" de l'ignorance (ajñâna). Pour "membrane" (baku 膜), le terme sk. est paṭala; ce mot désigne les quatre couches ou milieux transparents de l'œil, dont le quatrième—le cristallin—est le siège des opacités (ei 翳 "voile, ombrage", sk. timira "obscurité") qui constituent la cataracte proprement dite. Les mêmes termes se trouvent dans une comparaison du Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 VIII (411 c). Le cm. du Vairocanasûtra décrit la baguette chirurgicale (konchû 金籌, sk. tc. śalâkî) comme un petit vajra long d'environ 4 à 5 pouces, aminci au milieu, avec deux pointes arrondies et lisses que les médecins enduisent de médicaments et qu'ils font pénétrer dans chacun des deux yeux [on emploie aussi deux baguettes à une seule pointe, une pour chaque œil, cf. fig. 79]; un autre texte És., T. 866 IV (252 a), spécifie que, dans le rite symbolique, le Maître s'en sert pour frotter les yeux de l'initié. On trouvera dans Mdjt. 740 des images de ces lancettes rituelles, telles qu'on les utilise au Japon pour les initiations És.; le type en remonte à des spécimens importés de Chine au IXe s. C'est par allusion à ces instruments qu'un auteur ch. de l'école Zen a donné le titre de "Baguette de vajra" à un célèbre petit traité sur la Nature d'Éveil des êtres inanimés, Ttt. 1932 (金剛錍).—Quant à la grande chirurgie, il en est surtout question à propos de Jîvaka et de ses six cures; on se bornera à signaler ici la laparotomie et la trépanation, décrites dans un sûtra qui passe pour avoir été td. par Anseikô (Ngan Che kao) vers 148-170 A.D., T. 553 [td. Chavannes, 500 Contes, III, no 499; cf. T. 554]. Ce sûtra est apparenté au Dharmaguptaka-Vinaya T. 1428 XL (852 b-c), où l'opération du trépan, avec anesthésie par l'ivresse, constitue la 3e des six cures effectuées par Jîvaka : Il fait absorber au malade des aliments salés pour l'assoiffer, l'abreuve d'alcool, l'attache à son lit, entouré de ses parents que Jîvaka a réunis pour qu'ils assistent à l'opération; il ouvre au couteau l'os sincipital, en retire des vers qu'il montre à la famille, remplit la tête de beurre et de miel, et recoud le crâne. La laparotomie, 4e cure de Jîvaka ib. (852 c-853 a), consiste à ouvrir au couteau le ventre du patient, à lui dénouer les intestins, puis à recoudre la peau qu'on enduit d'herbes médicinales. Mêmes épisodes dans le Vinaya p. (Mahâvagga, VIII, I, 18, 22) et dans le MosarvoVinaya, qui toutefois ne mentionne pas la laparotomie (Kanjur, td. Schiefner-Ralston, Tib. Tales, 75 sqq., passage qui semble manquer dans la version ch. de ce Vinaya).—L'incision au couteau de la fistule de l'anus (2e opération de Jîvaka dans le DhoguptoVo) est proscrite, pour le clergé, comme inconvenante et dangereuse, dans la plupart des Disciplines : Mahâvagga, VI, 22 [l'opérateur est le médecin Âkâsagotta]; Sarvâstivâda T. 1435 XXVI (187 a-b) [médecin nommé Atrigotra, cf. Atri, Âtreya, noms du maître de Jîvaka]; Mahîśâsaka T. 1421 XXII (147 c) [autorise l'incision pour d'autres abcès]; Dharmaguptaka T. 1428 XLII (871 a) [interdit aussi d'inciser les fistules des aisselles, et indique d'autres

procédés de traitement].—L'embryologie fait l'objet de deux sections du Ratnakûṭa, T. 310 (13 et 14); cf. Pelliot, J. As. 1914, II, 125, et Lalou, ib. 1927, II, 240. Du premier de ces textes, qui se termine par un extrait du Saṁyuktâgama (T. 99 II, 7 c-8 a = Saṁ° Nik° 22, 59, Pañca), une version antérieure, T. 317, a été très médiocrement rendue en all. par le Dr Hübotter : Die Sutra (sic) über Empfängnis und Embryologie, Mitt. d. D. Ges. f. Nat.- u. V.-k. Ostasiens, XXVI, c, 1932; le premier texte, T. 310 (13), se retrouve dans le Mûlasarv° Vinaya T. 1451 XI-XII. Plus strictement médical est le "Sûtra de gynécologie, enseigné par le Voyant Kâśyapa" à son élève Jîvaka, lui-même désigné ici comme un Voyant; ce petit traité prescrit des médications pour chacun des 10 (ou 12) mois de la grossesse; hors le nom de Jîvaka, il n'a absolument rien de bouddhique ni par la forme, ni par le fond. —La littérature de Vinaya est riche en renseignements thérapeutiques de toute sorte, qu'il est impossible de signaler ici [p. ex. T. 1421 XXII (147), 1428 XLII (870-871), etc.; pour la pharmacopée, cf. *Yaku]; on se reportera du reste aux citations et références données passim dans le présent article.

Le bouddhisme et la médecine indienne.—On ne saurait non plus examiner ici le rôle joué par les bouddhistes dans le développement de la médecine indienne. Il semble d'ailleurs peu vraisemblable qu'à la médecine âyurvédique se soit jamais opposée une véritable médecine bouddhique : on ne perdra pas de vue l'interdit prononcé par le P.V. contre les études médicales; rien n'autorise à distinguer en Inde une "médecine conventuelle" de la tradition proprement médicale, comme le font dans l'Occident chrétien les historiens de la médecine p. ex. pour l'époque des invasions barbares en Italie. Lorsqu'en 519 l'ambassadeur ch. Sôun (Song Yun) tomba malade en Uḍḍiyâna, pays dont le roi et la population étaient bouddhistes, c'est un brahmane qui le guérit par ses Charmes (Chavannes, BEFEO, III, 413). L'attribution à Nâgârjuna de textes médicaux (Uttaratantra, supplément de Suśruta; surtout Yogaśataka, cf. Filliozat, Bull. Soc. Fr. Hist. Méd., janv. 1934, 33-34, et J. As., 1934, I, 305) n'a pas plus de valeur que celle des autres ouvrages de genres variés que la tradition bouddhique (ou même extra-bouddhique) place sous le nom commode et prestigieux de ce patron de l'És. Le médecin par excellence de la littérature bouddhique, Jîvaka, avait eu pour maître Atri[-Pingala] (T. 1428 XXXIX, 841 b; cf. aussi ci-dessus 261 b, et Chavannes, 500 Contes, III, 334); Atri ou Âtreya est le nom d'un Voyant, émule de Dhanvatari le fondateur de l'Âyurveda (cf. *Ateiri). Caraka, auteur d'un traité médical classique, passe chez les bouddhistes pour avoir été le médecin de Kaniṣka [T. 203 VIII (484 b), td. Chavannes, 500 Contes, III, 85; Tt. 2058 V (316 c), td. Lévi, J. As. 1896, II, 481, et cf. R. F. G. Müller in JRAS., 1932, p. 803 sqq.]; cela ne prouve nullement qu'il ait été bouddhiste, et de fait le traité qu'on lui attribue semble s'inspirer d'idées brahmaniques (Winternitz, Gesch. Ind. Litt., III, 546). Le Prof. H. Ui, qui a étudié un chapitre du traité de Caraka consacré à la logique (Indo tetsugaku no kenkyû, II, 425-471; le même chap. est td. en angl. dans Dasgupta, Hist. Ind. Phil., II), veut voir dans cet auteur un précurseur de la logique bouddhique, antérieur à Nâgârjuna (et au Nyâyasûtra); mais les arguments qu'il invoque sont des plus discutables. Un autre auteur médical célèbre, Vâgbhaṭa, avait eu pour maître un certain Avalokita, et le Dr Cordier a tenté d'établir (J. As. 1901, II) le caractère bouddhique des écrits qui lui sont attribués; mais Vâgbhaṭa invoque lui aussi le Voyant fils d'Atri au début de son Aṣṭângahṛdayasaṁhitâ, et le Dr Filliozat conteste l'opinion de Cordier (J. As. 1934, I, 303, n. 1).—La question de l'influence que la Chine peut avoir exercée sur la médecine ind. n'a pas encore été étudiée. Gijô (Yi tsing), Ttt. 2125 III (224 c) [Record, 136], se livre à propos de médecine à un éloge orgueilleux de la civilisation ch. : la Chine, ce "Continent des dieux", est particulièrement riche en drogues végétales et minérales de toute sorte; la plante de longévité ne se trouve qu'en Chine; mais c'est surtout, dit-il, dans les arts de l'aiguille (acupuncture), de la cautérisation (moxa) et de l'examen du pouls, que la Chine l'emporte sur tout le Jambudvîpa [terme par lequel Gijô semble désigner l'ensemble du monde de civilisation ind.]. Genjô (Hiuan tsang) Ttt. 2087 II (876 c) [Watters, Travels, I, 155] compte parmi les procédés de la médecine ind., avec les Charmes ou pratiques d'exorcisme, d'une part l'aiguille (métallique) et le moxa, de l'autre les drogues végétales et la "pierre"; ce dernier terme désigne en principe l'aiguille d'acupuncture en pierre, mais l'expression "drogues végétales et pierre" (yakushi 藥石), s'emploie souvent pour désigner la médication en général. De fait, l'art de l'acupuncture ne semble pas s'être introduit en Inde, et c'est par abus que Chavannes, p. ex. (500 Contes, passim), td. par "acupuncture" le mot shin 針 "aiguille (métallique)" dans les versions ch. de textes bouddhiques : ce mot y rend le sk. śalâkâ, terme qui désigne les aiguilles de la petite chirurgie ind. L'Inde ne connaît pas non plus le moxa proprement dit (cautérisation à la feuille

d'armoise). Quant à l'examen du pouls, qu'on peut considérer avec Gijô (Yi tsing) comme la troisième —et la plus importante—des caractéristiques de la médecine ch., la pratique n'en est attestée en Inde, semble-t-il, qu'à date relativement basse ; en tout cas il n'en est pas question dans l'Âyurveda classique. Jolly (Medicin, 23), qui n'en avait trouvé mention que dans les sources de l'époque musulmane, inclinait à y voir un emprunt aux Arabes ou à la Perse. Plus récemment, le Dr Filliozat a signalé l'examen du pouls dans un traité tib. td. du sk. au VIIIe s., et songe à un apport ch. (J. As. 1934, I, 307) ; il est vrai que la doctrine du pouls y est adaptée aux idées médicales ind. et à la théorie des tridoṣa. Dans T. 553 (Chavannes, 500 Contes, III, 333, 345), la mention de l'examen du pouls n'est qu'une fantaisie du td. ch. ; on ne la retrouve pas dans les textes apparentés des Vinaya.

Le bouddhisme et la médecine sino-japonaise.— On a signalé plus haut la conservation jusqu'à nos jours, dans la langue courante, de la formule bouddhique : "déséquilibre des quatre Éléments", pour désigner un état morbide. La théorie des quatre Éléments et des 404 maladies avait été adoptée par un écrivain du VIIIe s., Souen Sseu mo 孫思邈 (601[?]-682 p. C.) dans son grand traité de médecine intitulé "Les recettes de grand prix" (Ts'ien kin fang 千金方, édité dans le Canon Taoïque sous le titre suivant : 孫正人備急千金要方 ; sur cet ouvrage, cf. Pelliot, BEFEO, IX, 435). Souen Sseu mo était un auteur éclectique, versé dans la philosophie des diverses écoles ch. et surtout dans le taoïsme, mais qui s'intéressait aussi au bouddhisme ; un contemporain l'avait même surnommé "un nouveau Vimalakîrti" (Kieou T'ang chou, CXCI, 4 a-b). Son œuvre est dans l'ensemble foncièrement taoïste, mais porte en certains passages l'empreinte du bouddhisme, surtout dans l'esprit qui l'anime et dans le style. Pour être bon médecin, dit-il dans l'introduction de ses "Recettes" (éd. Canon Taoïque, I, 1 b-2 b), il ne suffit pas d'être versé dans la littérature confucéenne et taoïque ; celui qui n'a pas lu les livres bouddhiques ne connaîtra pas la Bonté, la Compassion, la joie du renoncement. Il ne saura pas, en abordant les malades, se pénétrer de pitié et de sympathie, ni former le vœu de porter secours à toute douleur de tout être animé, sans distinction de rang, de fortune, d'âge, de beauté, d'amitié ou d'inimitié, de nationalité (ch. ou barbare), d'intelligence ; il ne parviendra pas à considérer avec Égalité tous les malades comme ses amis les plus chers. En matière proprement médicale, Souen Sseu mo ne semble avoir emprunté au bouddhisme que la théorie des quatre Éléments ; il l'expose du reste (ib. 9 b-10 a) en l'accommodant aux théories et à la terminologie ch. : "Le corps humain, dit-il en se référant expressément aux textes bouddhiques, est une combinaison de Terre, d'Eau, de Feu et de Vent. Lorsque le "souffle" (氣, effluve, énergie...) du Feu est dérangé (不調), le corps entier devient brûlant ; lorsque c'est le "souffle" du Vent, tout le corps se raidit et les pores se bouchent ; quand c'est le souffle de l'Eau, le corps enfle, le souffle [respiratoire] est "plein", haletant et épais ; si c'est le "souffle" de la Terre, les quatre membres restent inertes. Si le Feu est supprimé, le corps se refroidit ; si le Vent s'arrête, le souffle est interrompu ; si l'Eau s'épuise, il n'y a plus de sang ; si la Terre se disperse, le corps éclate. Si les quatre "souffles" unissent leurs vertus, les quatre "âmes" (神) sont tranquilles et harmonieuses ; mais pour peu qu'un des "souffles" soit dérangé, il se produit 101 maladies, et si les quatre "âmes" s'ébranlent, 404 maladies se produisent en même temps." Après cet exposé de la doctrine des quatre Éléments, Souen Sseu mo met en garde contre les applications qu'on en pourrait tirer sans tenir compte des bons principes de la médecine ch. : "De sots médecins, dit-il, qui traiteraient ces maladies sans tenir compte de la notion des vaisseaux sanguins [sans tâter le pouls], provoqueraient des conflits entre les cinq éléments [ch. : eau, bois, feu, terre, métal] dans les [cinq] viscères ; ce serait comme s'ils versaient de l'huile sur le feu !" Un autre chapitre des "Recettes" (LXXXII, 7 b) est consacré aux maladies qui peuvent se traiter par "l'apaisement de l'esprit et le réglage du souffle" (technique du *Zen) ; l'auteur établit à ce propos une classification des maladies qui est un autre compromis entre le système ind. des quatre Éléments ou des quatre Humeurs et le système ch. des cinq viscères. Il répartit ces maladies en quatre catégories : affections rhumatismales dues au froid ; troubles du souffle ; vents pernicieux ; infections dues à la chaleur. Mais toutes les maladies, ajoute-t-il, sont liées aux viscères ; pour chacun des cinq viscères, il y a 81 maladies : maladies du froid, de la chaleur, du vent et du souffle : en multipliant 81 par 5, on obtient un total [approximatif] de 404 maladies. [Un "Traité des cinq viscères", perdu depuis plusieurs siècles, mais dont un petit fragment a été retrouvé en Asie Centrale par l'expédition prussienne, était attribué à Jîvaka ; c'était apparemment un ouvrage purement ch. Cf. Kuroda 黒田源次 dans Shinagaku 支那學, VII, IV (1935), 121 sq.]—Notons

enfin que Souen Sseu mo décrit en détail (LXXXII, 1 a sq.) des procédés indiens de massage, en spécifiant qu'il s'agit d'une méthode brahmanique.—De la Chine des T'ang, la théorie bouddhique des quatre Éléments et des 404 maladies a passé au Japon, où on la trouve attestée dès le plus ancien traité de médecine actuellement conservé, le Ishimpô 醫心方 de Tamba Yasuyori 丹波康頼, composé en 982 (cf. Fujikawa, Japanese Medicine, coll. Clio Medica, New-York, 1934, p. 14).—En Chine même, cette théorie s'était introduite dans la littérature médicale déjà antérieurement à Souen Sseu mo. L'écrivain taoïste T'ao Hong king 陶弘景 (452-536 p. C.) avait en effet rédigé "101 recettes médicales" (百一方) pour compléter le grand recueil composé sous le titre de Tcheou heou fang 肘後方 par le fameux alchimiste et médecin Ko Hong 葛洪, l'auteur du Pao p'ou tseu 抱朴子 (début du IVe s.). T'ao Hong king lui-même était un taoïste avéré, mais comme la plupart des taoïstes de son temps, il avait étudié le bouddhisme, et l'on rapporte qu'à la suite d'une Prophétie reçue en rêve du B. il avait pris un nom de Bs. et fait le serment de recevoir les cinq Défenses (Leang chou, LI, 6 a; Nan che, LXXVI, 5 b). Les recettes qu'il avait ajoutées à celles de Ko Hong étaient perdues dès le VIIe s. (Souei chou, XXXIV, 13 a), mais la préface, datée de 500 p. C., s'en est conservée dans le Canon Taoïque (au début des "Recettes" de Ko Hong : 葛仙翁肘後備急方序). T'ao Hong king y indique les motifs qui l'avaient incité à fixer le nombre (et le titre) de ses recettes à 101 : d'une part, dit-il, c'était en souvenir d'un écrivain du IIIe s. qui avait composé "101" poèmes pour exhorter, comme à coups d'"aiguille" (箴, double sens avec l'aiguille d'acupuncture), un prince dissolu à se corriger de ses excès ; mais aussi c'était par allusion "aux 101 maladies des quatre Éléments, dont il est question dans les livres bouddhiques".—On peut même remonter plus haut et se demander s'il n'y a pas dans la biographie semi-légendaire du fameux médecin Houa T'o 華佗 (+220 p. C.) des échos de l'histoire de Jîvaka et de ses cures (T. 553-554, td. ca. 147-170 p. C.). La recension la plus ancienne de cette biographie est celle du Wei tche 魏志, qui date de la fin du IIIe s. [le Dr Hübotter a donné dans Mitt. d. D. Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens, XXI, A, 1927, une ébauche de td. des textes sur Houa T'o d'après l'encyclopédie T'ou chou tsi tch'eng; la biographie du Heou Han chou, CXII B, est postérieure à celle du Wei tche]. On y voit Houa T'o exécutant la laparotomie, avec anesthésie au hachisch, résection des intestins, lavage, suture du ventre, application d'onguents et massage ; l'analogie avec la 4e cure de Jîvaka (sup. p. 261 b) s'impose d'elle-même (Wei tche, XXIX, 1 a). Une "biographie particulière" de Houa T'o, que cite le Wei tche (ib. 3 a), rapporte encore qu'il ouvrit le ventre à un malade et excisa une moitié de la rate ; de même Jîvaka (Chavannes, 500 Contes, III, 343) avait fait une opération du foie. Une des cures de Houa T'o (Wei tche, ib. 1 b-2 a) est celle d'un gouverneur de commanderie atteint d'une maladie dont un violent accès de colère pourra seul le guérir ; Houa T'o s'arrange pour irriter le malade au point que celui-ci veut le faire pourchasser et tuer : au comble de la rage, il crache du sang noir, et guérit. C'est du reste par un patient mécontent, l'empereur Ts'ao Ts'ao 曹操, que Houa T'o finit par être tué. Ces épisodes rappellent celui de Jîvaka pourchassé par un roi soupçonneux qu'une intoxication congénitale avait rendu furieux (4e cure de T. 553). M. Tch'en Yin k'o 陳寅恪, qui a signalé ces analogies dans 清華學報, VI, 1, veut même expliquer le nom de Houa T'o (qui ne semble pas purement ch.) comme une tc. aphérétique du sk. agada "panacée" (cf. *Akada). Cette explication est difficile à admettre ; mais le rapprochement entre la légende de Houa T'o et celle de Jîvaka mérite considération, tant paraît exceptionnelle, dans l'histoire de la médecine ch., toute cette chirurgie de Houa T'o ; déjà les auteurs ch. anciens se refusaient à en admettre l'historicité. [De même en pays tamoul la légende du médecin Têraiyar, qui extrait une grenouille du cerveau d'un malade, n'est qu'un succédané de celle de Jîvaka ; cf. Filliozat, Bull. Soc. Fr. Hist. Méd., janv. 1934, 39-40.] L'Histoire des Han antérieurs mentionne, il est vrai, la dissection du cadavre dès l'an 11 de l'ère chrétienne (Han chou, CXIX B, 15 a) ; mais si l'usurpateur Wang Mang avait ordonné cette dissection, à peu près unique dans les annales de la médecine ch., c'était en vue de mesurer et de peser les viscères et de reconnaître le système des vaisseaux sanguins, c.-à-d. en somme pour contrôler expérimentalement les théories de l'anatomie et de la physiologie ch. : il n'est pas question là de chirurgie. Du reste, le Wei tche contient d'autres emprunts au folklore de l'Inde ; on y trouve, transformé en épisode historique purement ch., le conte bouddhique (T. 203, td. Chavannes, 500 Contes, III, 5) et jaina (S. Lévi, Sir J. J. Modi Commemoration Volume) de la pesée de l'éléphant en bateau (cf. Chavannes, loc. cit., n. 1 : la source est Wei tche, XX, 1 b). Ce conte illustre une observation de physique empirique : il atteste lui aussi l'influence de la science

indienne en Chine à l'époque des Trois Royaumes. Lorsqu'en 519 un ambassadeur ch. vantait au roi de l'Uḍḍiyâna le génie médical de Houa T'o (Chavannes, BEFEO, III, 409), sans doute rendait-il ainsi, sans s'en douter et bien involontairement, un hommage indirect à la supériorité scientifique de l'Inde. Dans les opérations merveilleuses que la tradition ch. attribue à Houa T'o, il n'y a probablement qu'un écho légendaire de la chirurgie ind., parvenu en Chine par l'intermédiaire du bouddhisme, mais dont la médecine ch. n'a su tirer aucune leçon pratique. Alors qu'en philosophie, en linguistique, en astronomie, la Chine s'est mise avec profit à l'école de l'Inde, elle ne semble bien lui devoir, dans le domaine de la médecine et de la chirurgie, que quelques formules théoriques et des anecdotes fabuleuses.

BYÔ² 瓶 (ou 缾), Pot : désignation générale de différentes sortes de récipients destinés le plus souvent à contenir de l'eau : vases, cruches, fioles, bouteilles, etc. Les principaux équivalents sk. attestés en tc. dans les sources ch. sont kuṇḍi[kâ] et kalaśa. La kuṇḍikâ (p. id. ; tib. Mvy. 8962 ril ba spyi blugs, 9022 ril čhags) est le pot à eau du Moine, c'est aussi un attribut iconographique et un vase rituel ; elle est figurée comme une fiole à col allongé, parfois à goulot latéral. Le kalaśa (p. kalasa, tib. bum pa) est un bocal pansu, à ouverture plus large ; c'est le terme usité dans le rituel És., et un des noms qu'on donne au vase miraculeux, bhadraghaṭa, qui contient tout ce qu'on peut désirer. Dans le Vinaya p., le pot à eau du Moine, pourvu d'un filtre, est appelé dhamma-karaka, "pot règlementaire" ; il est interdit au Moine de porter le vase dit kaṭâha (Cullavagga, V, 10, 1). Le dharma-karaka (hôbyô 法瓶) est mentionné, comme distinct de la kuṇḍi[kâ], dans le Mûlasarvᵒ Vinaya T. 1453 VIII (491 b), avec une glose ch. obscure : iṅyôbyô 陰陽瓶.—Tc. de Kuṇḍi : gunchi 軍遲 T. 207 [Chavannes, 500 Contes, II, 42], Ttt. 2128 LIX (699 a), 2131 VII (1169 c) ; gunji 軍持 Ttt. 2128 LXXXII (841 b), 俾鉼 Gog.' IX (42 b) ; kunchi 君遲 T. 901 III (808 a). D'après Ttt. 2087 X (926 c), ces tc. seraient des abréviations fautives et la forme correcte serait kuṇḍikâ, tc. kunchika 捃稚 (var. 穉) 迦 ; Ttt. 2128 LXXXII (841 b) : 君稚迦.—Tc. de kalaśa : 迦羅奢, ～賒, 迦羅始, 羯羅捨, etc. (cf. Mdjt. 2029). Pour kalaśa, les équivalents ch. les plus usuels sont hôbyô 寶瓶 "Pot à Joyaux" et kembyô 賢瓶 "Pot de sagesse". Ce dernier terme n'est en réalité qu'une mauvaise td. mot à mot du sk. bhadraghaṭa ; parfois du reste il correspond aussi à kuṇḍikâ, ou encore à kumbha (p. ex. dans le nom du Verseau, un des signes du Zodiaque, sk. kumbha-gṛha, ch. Kembyôkyû 賢瓶宮, ou hôbyôkyû).—*Pots disciplinaires.*—Le pot à eau ne figure pas dans la liste traditionnelle des quatre Ressources ou Équipements du Moine (triple vêtement, Bol, siège et couche, médicaments) ; le Cullavagga, V, 10, interdit aux Moines de porter le kaṭâha lors de leurs tournées de mendicité. Mais le Mṛcchakaṭika, V, 20, présente un Moine muni du bâton, de la kuṇḍi et du Bol à aumônes. Le Mahâsânghika-Vinaya T. 1425 XXVIII (454 c) mentionne le Pot à eau, avec le triple vêtement et le Bol, comme un des trois objets que doit avoir un Moine ; dans la Discipline du G.V., c'est un des dix-huit objets que doit employer un Fils de B. T. 1484 I [De Groot, Code du Mahâyâna, 69]. Le Sarvâstivâda-Vᵒ T. 1435 XLI (301 a) distingue un Pot à eau pure [=potable] jôsuibyô 淨水瓶, et un Pot à eau d'usage courant [=de toilette] jôsuibyô 常水瓶. Dans sa td. du Mûlasarvᵒ-Vᵒ [citée Ttt. 1902 (903 b)], Gijô (Yi tsing) a rendu le second de ces termes par sokusuibyô 觸水瓶 "Pot à eau touchée". Le mot soku signifie en ch. soit "touché", soit "souillé" (sokue 觸穢) ; il correspond ici à un terme sk. comme (upa-)spṛṣṭa, désignant de l'eau (ou de la nourriture...) polluée du fait qu'elle a été "touchée" par la bouche, la main..., ou par un objet (bol, linge...) "touché" par autrui ; en sk., on dit de l'eau dont on se sert pour se rincer la bouche, se laver, se baigner, etc., qu'on la "touche" (spṛśᵒ) : upasparśa désigne les ablutions. L'exceptionnelle rigueur des règles ind. concernant "le pur et l'impur", principalement en matière d'eau et d'aliments, a été bien notée par Gijô, qui y voyait avec raison "le principe, la base même de ce qui différencie l'Inde de tous les autres pays" Ttt. 2125 I (207 b) [Record, 26] (comparer aujourd'hui la question des "intouchables"). Gijô décrit en détail les deux sortes de Pots disciplinaires, ib. (207 c-208 a) [notre td. de ce texte assez délicat diffère sur beaucoup de points de celle de Record, 27-30 ; cf. cm. de Jiun 慈雲, Dnbz. CXIV, p. 66 sq.] : Le Pot à eau pure, dit-il, est toujours en terre cuite ou en porcelaine ; pour le Pot à eau souillée, on peut utiliser aussi le cuivre ou le fer. L'eau pure se boit sans [observer de] temps [prescrit] ; l'eau souillée est nécessaire [pour se laver] lorsqu'on va uriner ou déféquer. Pour tenir le Pot pur, il faut avoir les mains pures, et ce Pot doit toujours être déposé à un endroit pur ; le Pot souillé peut être porté [même] par des mains souillées, et on peut le mettre en un endroit souillé. Seule l'eau contenue dans le Pot pur ainsi défini, ou dans un récipient neuf et propre, peut se

boire sans [observer] de temps [prescrit]. Toute eau [potable] contenue dans d'autres récipients est dite : eau [ne pouvant être bue qu'en] temps [prescrit : jisui 時水, sk. kâlodaka (?); c.-à-d.] qu'avant midi il n'y a point de faute à en recevoir [d'autrui] ni à en boire, mais que si l'on en boit après midi c'est une Transgression. (Sur l'eau "temporelle" et l'eau "intemporelle", cf. un petit traité spécial de Gijô, Ttt. 1902, sur les règles que le clergé devait observer pour recevoir [d'autrui] et pour utiliser trois sortes d'eau : eau "temporelle", eau "intemporelle", eau "touchée" [souillée]. L'eau "temporelle" était, semble-t-il, l'eau potable que les Moines recevaient toute filtrée de Novices ou de Laïcs, dans des récipients quelconques ; ils n'avaient le droit d'en boire qu'avant midi, heure après laquelle tout repas est interdit. L'eau "intemporelle" était la réserve personnelle d'eau potable, que le Moine se procurait lui-même sans la recevoir d'autrui, qu'il filtrait de ses propres mains et conservait en permanence dans un "Pot pur" dont le nettoyage nécessitait des soins particuliers ; c'est cette eau seule qu'il pouvait boire après midi et en toute occasion pour se désaltérer. Quant à l'eau "touchée", elle était exclusivement réservée aux ablutions ; tout Moine qui osait en boire était expulsé du monastère. A la fin du IVe s. un moine occidental venu en Chine, le traducteur de T. 195, était appelé Kâlodaka, td. Jisui "eau temporelle" [=pure].—Nous reprenons la suite du texte de Gijô dans Ttt. 2125 :) La manière de fabriquer les Pots [à eau "pure"], dit-il, est la suivante [la kuṇḍikâ qui sert de Forme de Convention à Maitreya dans le Cercle du Plan de Diamant illustre exactement la description de Gijô ; cf. fig. 80, et TZ. I, p. 916, 1071, 1123, 1180, etc.] : Le couvercle doit être joint [d'une seule pièce] à l'embouchure [du corps proprement dit du Pot, et ce couvercle doit être] surmonté d'une surélévation pointue, haute d'environ deux [épaisseurs de] doigts (sk. angula) ; au haut [de cette pointe] est percé un petit trou, de la grosseur d'un bâtonnet ["chopstick"] de cuivre, et c'est par là qu'on peut boire l'eau. Sur le côté [de la panse du Pot] est ménagée une autre ouverture, ronde, recouverte [d'un goulot] qui se redresse verticalement, haut d'environ deux [épaisseurs de] doigts ; l'ouverture [de ce goulot est de la grosseur] d'une sapèque environ, et c'est par cette ouverture qu'on doit ajouter l'eau [pour remplir le Pot]. La contenance du Pot doit être de deux ou trois dixièmes de boisseau ; un Pot plus petit serait inutile. Les deux trous [la petite ouverture supérieure par laquelle on boit, et l'ouverture latérale plus grosse servant à remplir le Pot] peuvent être fermées par des bouchons de bambou ou de bois, ou encore enveloppés d'étoffe ou de feuilles, de crainte qu'insectes ou poussière ne pénètrent [dans le Pot]... Plus loin (ib. 207 c), Gijô décrit le sac d'étoffe dans lequel on portait le Pot ; ce sac se passait sur l'épaule, comme ceux qui servaient à porter le Bol et les vêtements. Dans une note de sa td. du Mûlasarv°Vinaya T. 1453 VIII (491 b), Gijô explique encore que, pour remplir la kuṇḍikâ d'eau filtrée, on attachait sur l'ouverture [latérale] un filtre de soie fine et serrée ; on plongeait



Fig. 80. La Kuṇḍikâ, symbole de Maitreya dans le Cercle du Plan de Diamant.

le Pot dans l'eau à l'aide d'une cordelette liée à son col, en veillant à ce qu'une moitié de l'ouverture restât hors de l'eau, sans quoi le Pot ne se serait pas rempli ; lorsqu'il était plein, on le retirait et on regardait encore si aucun insecte n'y avait pénétré. ...Comment serait-il tolérable de ne pas distinguer entre l'eau "pure" et l'eau "touchée", et de ne conserver l'eau potable que dans un petit pot de cuivre dont on introduirait le couvercle [=goulot supérieur] dans la bouche ?...—Cette dernière phrase semble indiquer qu'afin de ne pas "toucher" la réserve d'eau, ce qui l'aurait souillée, on faisait couler l'eau dans la bouche par le mince goulot du Pot "pur", sans l'approcher des lèvres ; c'est ainsi que procédaient encore au XVIIe siècle les moines de Ceylan (cf. l'ouvrage de Robert Knox cité dans Artibus Asiae, 1928-1929, p. 134, n. 2).—Un ouvrage de Dôsen (Tao siuan), Ttt. 1897 (873 c), donne également des prescriptions détaillées sur le mode d'emploi du Pot à eau potable :

Il faut qu'il soit toujours plein ; pour y boire, il faut s'arrêter, s'accroupir, le saisir des deux mains, prendre garde à ne pas mouiller ses vêtements ; pour se rincer la bouche, il ne faut pas mettre dans sa propre bouche l'embouchure du Pot, etc.—Le mot sk. kuṇḍi[kâ] désignait de façon générale le Pot à eau du Moine—soit "pur" soit "souillé". Genjô (Hiuan tsang), dans Ttt. 2087 x (926 c), mentionnant la kuṇḍikâ du B., glose ce mot par sôbyô 澡瓶 "Pot pour se laver", terme qui ne peut s'appliquer au Pot "pur" ; de même Ttt. 2128 LXXXII (841 b) le rend par "Pot *de cuivre* à l'usage des Moines", et Gog. IX (42 b) par "bocal *métallique* à double embouchure pour se laver", sôkusôkan 雙口澡鑵. T. 901 III (808 a) td. kuṇḍi par "Pot Hou" (=sérindien), kobyô 胡瓶.—*Le Pot miraculeux.*—La kuṇḍi[kâ] est un attribut du dieu Brahmâ ; il la tient dans sa main gauche T. 901 III (808 a), et Kkzs. XLII (TZ. IV, 801 b) explique que lorsqu'il crée le Monde-Réceptacle il se sert de ce Pot pour le remplir de toutes choses. C'est aussi l'un des attributs de *Kannon aux mille mains, et Tt. 1064 (117 b) spécifie que même en ce cas le Pot est la Forme de Convention de Brahmâ et qu'il faut s'adresser à cette main de Kannon si l'on désire aller naître au ciel de Brahmâ. Le Gaṇḍavyûha T. 279 LXXVIII (430 a) [cité Śiksâsamuccaya, p. 6] compare l'Esprit de l'Éveil au "vase à merveilles" (sk. bhadraghaṭa, ch. kudokubyô 功德瓶) qui permet l'exaucement de tous les souhaits. C'est encore ce bocal miraculeux qui, sous le nom de "vase de plénitude" (honnôgada 本囊伽陀=sk. pûrṇaghaṭa), se trouve figuré dans l'éd. coréenne de Eog., Ttt. 2128 XXI (437 b), parmi huit signes de bon augure (sô 相) dont les noms étaient spécifiés dans le texte sk. de l'Avataṁsaka, mais que la td. ch. T. 279 a tous rendus par le svastika 卐 [cf. fig. 81]. Le [Mûla]sarvâstivâda-Vinaya, cité Ttt. 1796 VIII (665 a), compare au "Pot de sagesse", kembyô 賢瓶 (mauvaise td. du sk. bhadraghaṭa), les quatre grands disciples, Mahâkâtyâyana, etc. : en vouant un culte à ces disciples, on obtient en ce monde actuel toutes les rétributions qu'on désire. Dans T. 411 V (748 b), le vase miraculeux est assimilé à la Loi des trois Véhicules, qui comble les Vœux des Êtres ; et le Mahâpr°p°śâstra Tt. 1509 XIII (154 a) [qui td. tokubyô 德～] compare l'homme qui observe les Défenses à un pauvre ayant reçu d'un Dieu, après douze années de prières, le **vase à** merveilles d'où sortent à volonté tous les objets qu'on souhaite ; l'homme qui, au contraire, enfreint les Défenses, est pareil au possesseur du vase qui le brise en le piétinant dans un accès de passion : tous les objets que contenait le vase disparaissent avec celui-ci.—[Le « vase d'abondance », motif bien connu du folklore universel.]—*Pots rituels.*—Les Pots jouent un rôle important dans le rituel Ês. Ils y sont désignés par le mot kalaśa, que les textes Ês. ch. donnent régulièrement en tc. [cf. aussi Finot, Manuscrits sanskrits de Sâdhana's retrouvés en Chine, J. As., 1934, II, 1-86, où les Pots sont toujours appelés kalaśa]. Ce mot est rendu en ch., dans les textes Ês., par des td. variées : kembyô "Pot de sagesse", hôbyô "Pot à Joyaux", etc. Il s'agit de jarres ventrues et à large ouverture, destinées à contenir non seulement de l'eau, mais souvent aussi des branches fleuries [conçues comme des couvercles du Pot, Mdjt. 2029] ou encore des substances précieuses, au nombre de vingt (5 Joyaux minéraux, 5 céréales, 5 parfums, 5 plantes médicinales), qui représentent évidemment en réduction les trésors cosmiques contenus dans le "vase miraculeux" dont il a été question ci-dessus. Le Vairocanasûtra T. 848 II (11 a) prescrit de disposer sur le Cercle (du Plan de Matrice), lors du rite de l'Onction, six ou dix-huit kalaśa ; le cm. Ttt. 1796 VIII (659 b), qui td. kalaśa par "Pot faste", kichijôbyô 吉祥～, spécifie que ces Pots peuvent être fabriqués soit en métaux précieux, or, argent, etc., soit en porcelaine ou en terre cuite : On les emplit d'eau filtrée, qu'on parfume d'aromes variés [cinq matières aromatiques sont énumérées dans des textes apparentés, cf. *Kô 香], et on y dépose les cinq Joyaux minéraux (cf. *Hô 寶), les cinq céréales (cf. *Koku 穀), les cinq plantes médicinales (cf. *Yaku 藥). Dans l'embouchure on fiche des branches avec leurs feuilles, leurs fleurs et leurs fruits, qui retombent en désordre hors du col ; on noue autour du col des rubans et on y fixe des guirlandes fleuries (cf. fig. 82, d'après TZ. I, 962). On place cinq de ces vases dans la Matrice centrale [du Cercle] : au milieu, sur une plateforme en fleur, celui qui représente Vairocana, les autres sur les pétales extérieurs ; les autres vases, selon le nombre dont on dispose—de six à dix-huit—sont disposés dans les Cours extérieures, aux portes du Cercle, etc. D'après Mdjt. 630-631, les cinq vases centraux symbolisent soit les cinq B., soit les cinq Connaissances de Vairocana, soit les cinq Sections Ês. (B., Lotus, Joyaux, Diamant, Acte), soit encore Vai-



Fig. 81.
Le « vase plein » de l'Avataṁsaka.
(Pûrṇaghaṭa.)
D'après l'éd. coréenne du Canon.

rocana et les quatre grands Bs. Dans T. 889 I (544 a), ces vases sont dénommés Pots à eau liturgique ‡Akabyô 閼伽～ (cf. *Aka) ; on peut les fabriquer, précise ce texte, en or, argent, cuivre, cristal, fer, bois ou terre cuite, la matière et la couleur des vases variant suivant le rite auquel ils servent (Apaisement, Accroissement, Exorcisme, etc.). Cf. aussi T. 893 (622 b), 953 I (291 a) ; et sur le rituel És. actuellement observé au Japon, Mdjt. 630, 2029-



Fig. 82. Vase rituel (Kalaśa) dans le Cercle du Plan de Diamant.

2030. Dans la cérémonie de l'Onction, l'eau des "cinq vases" sert à ondoyer la tête de l'initié, d'où le terme Gobyô kanjô 五～灌頂 (cf. *Kanjô). Cf. fig. 83-84. Le Kembyô kanjô 賢 ～ (sk. kalaśâbhiṣeka), qui est mentionné avec le Himitsu kanjô 祕密～ (guhyâbh°) et le Chie kanjô 智慧～ (prajñâjñânâbh°) dans T. 885 VII (508 c) [pour les équivalents sk., cf. Finot, loc. cit., 46-47], doit être un autre nom de cette aspersion sacrée.—Le "Pot à Joyaux" (ou "Pot de sagesse") est le symbole de la Terre, comme Élément et comme divinité (Pṛthivî, cf. *Jiten 地大) ; en effet, la Terre soutient ou contient toute chose (notamment les Joyaux minéraux), comme le vase miraculeux. Aussi le rite principal du Jichinhô 地鎭法, cérémonie jap. destinée à "stabiliser la Terre" lors de la fondation d'un temple, d'un stûpa, etc., consiste-t-il à enterrer, à l'endroit choisi pour la construction, un Pot (en bronze doré) contenant les cinq Joyaux, les cinq céréales, etc., et muni d'un couvercle fixé par des fils de cinq couleurs (Mdjt. 980, Moch. 998). Déjà un rituel ch. Ttt. 911 (928 b-c) prescrit d'enterrer un Pot contenant les vingt substances précieuses au centre des Cercles És.—En dehors de l'És., l'usage de placer des vases à fleurs sur l'autel, devant les icones, est une caractéristique générale du culte bouddhique. Souvent les fleurs sont artificielles [p. ex. en tissu, déjà au VIIe siècle T. 901 XI (880 c)]. Au Japon, les vases à fleurs forment avec les brûle-



Fig. 83. Vase à Onction (Kalaśa). Type importé au Japon par Jikaku Daishi au IXe siècle. *Original au Hieizan.*

Fig. 84. Vase à Onction (Kalaśa). Type importé au Japon par Kôbô Daishi au IXe siècle.

parfums (kôro 香爐) et les chandeliers (shokudai 燭臺) ce qu'on appelle l'appareil complet d'un autel (gusoku 具足). Ces trois objets sont déjà mentionnés ensemble dans un texte ch. remontant probablement aux T'ang Ttt. 2025 V (1141 c). On distingue au Japon le kebyô 華～, petit vase à fleurs analogue aux Pots de l'És., et le ‡kahin (prononciation sino-jap. plus moderne des mêmes caractères) qui est plus grand et plus orné (fig. 85-86).—*Iconographie.*—La fiole mince (kuṇḍikâ) est un attribut de divers personnages, notamment de *Kannon. Pour le Cambodge, cf. fig. 87. En Chine, Kannon à deux mains tient généralement dans la seconde main une fleur de lotus ou une branche de saule. En tant qu'attribut de Kannon "à mille mains", la fiole est interprétée dans l'És. comme un symbole de Brahmâ (sup. 260 a[50]) ; elle est figurée conformément aux prescriptions disciplinaires relatives au Pot à eau, avec ou sans goulot latéral (cf. Tt. 1064 (117 b) ; TZ. I, p. 730 [notre fig. 88 *a*] ; Kkzs. TZ. IV, p. 801 b [notre

fig. 88 *b*]). Parfois la fiole de Kannon est surmontée d'une tête d'oiseau : on l'appelle alors kobyô 胡～ "Pot Hou" [sérindien] ; cet oiseau passe pour être Garuḍa T. 1065 (120 a, 122 c). Kkzs. XLIII (TZ. IV,

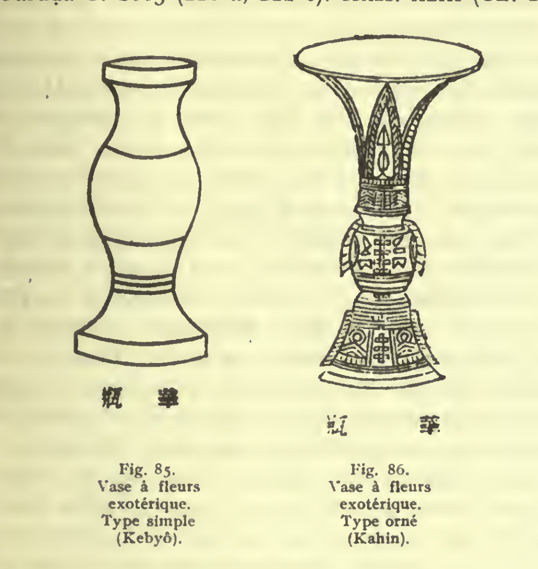


Fig. 85. Vase à fleurs exotérique. Type simple (Kebyô).

Fig. 86. Vase à fleurs exotérique. Type orné (Kahin).

800 c) rapporte que les pots de ce type auraient été fabriqués à l'origine dans un pays Hou au Nord de l'Himâlaya [cf. le terme tib. bya ma bum, qui td. le sk. karaka Mvy. 9006 ; bya ma signifie "oiseau femelle"]. Cf. Tt. 1064 (117 c) ; TZ. I. p. 730 [notre fig. 89 *b*] ; Kkzs. TZ. IV, p. 117 c [notre fig. 89 *a*].— Dans les représentations peintes des Cercles, actuelle-



Fig. 87. Fiole de Lokeśvara trouvée au Nāk Pān, Angkor. *D'après Études asiatiques*, pl. XXIII.

ment en usage au Japon (Genzu 現圖), la kuṇḍi[kâ] est encore l'attribut de Maitreya (*Miroku), d'Amoghapâśa (*Fukukensaku), de Cuṇḍî (*Shundei), d'Agni (*Katen), d'Atri (*Ateiri, cf. sup. fig. 21), et d'autres personnages dans le Plan de Matrice (liste Mdjt., App., 11). Dans le Plan de Diamant, c'est la forme de Convention de Maitreya (sup. p. 266, fig. 80).—Le Pot pansu à col large (kalaśa, bhadraghaṭa), avec ou sans couvercle ou fleurs ou foudre, est dans le Pl. M. l'attribut de Pṛthivî (sup. 268 a ; fig. TZ. I, p. 115 b), de Cuṇḍî (fig. TZ. I, p. 647), du Bs. Bhadrapâla (fig. TZ, I, 712, 917, 1066, 1126), etc. ; et une des Formes de Convention de Kuṇḍali (cf. *Gundari), dont le nom est interprété par kuṇḍa=kuṇḍi[kâ], et qui est aussi appelé Amṛta-kalaśa "vase d'ambroisie" (sur ce terme qui désigne aussi, dans l'architecture ind., la pièce terminale des tours, etc., cf. l'article d'Artibus Asiae, cité inf.). Il figure aussi dans les Cercles isolément, comme le veut le rituel (sup. 267-8) : ainsi, dans les peintures "actuelles" au Japon, aux quatre coins du carré qui entoure le lotus central

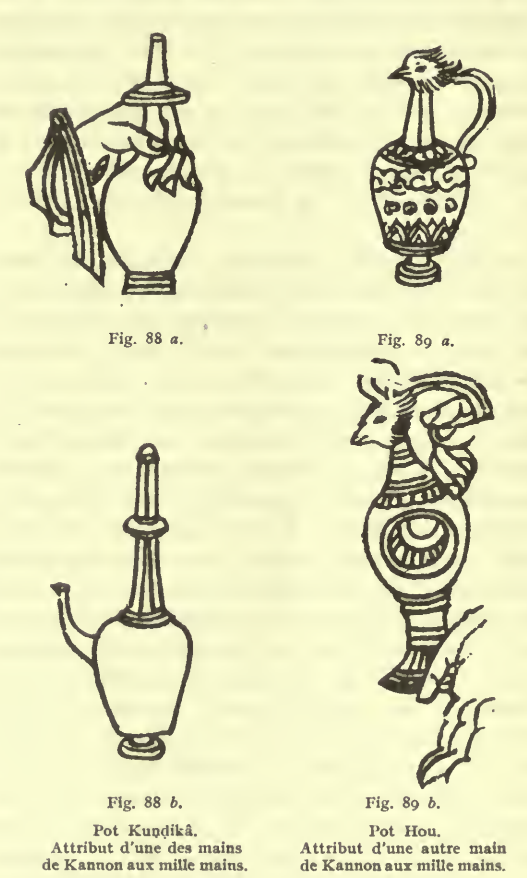


Fig. 88 *a*.

Fig. 89 *a*.

Fig. 88 *b*. Pot Kuṇḍikâ. Attribut d'une des mains de Kannon aux mille mains.

Fig. 89 *b*. Pot Hou. Attribut d'une autre main de Kannon aux mille mains.

du Pl. M. [dans ce Cercle les branches sont surmontées d'un foudre à trois pointes, cf. TZ. I, 別紙 nº 1 ; un 5ᵉ pot se trouve à la porte Ouest, tout au bas de la peinture], ou dans le Pl.D. aux quatre

coins du carré entourant le disque de Vairocana (fig. 82).—*Comparaisons*.—La comparaison du Pot, forme fragile et impermanente qui fait illusion pour nos sens mais n'a point de réalité substantielle, avec le Soi, simple agrégat de Masses, est courante dans la littérature bouddhique [p. ex. Tt. 1646 XI (327 sq.)]; ou encore, le Pot sert à illustrer la Réalité Conventionnelle (sk. saṁvṛti-sat), par opposition à la Réalité au Sens-ultime (paramârtha-sat) [Tt. 1558 XXII=K. Lav. VI, 139 sq.]. On compare aussi la Loi, transmise par le B. à Ânanda, ou plus généralement de maître à disciple, à l'eau qu'on verse d'un Pot dans un autre (shabyô 寫[瀉]～) : Les Pots diffèrent, l'eau reste la même T. 374 XL (602 a) ; Ttt. 2127 II (293 b) ; cf. Dante, Purg., VII, 117.—Cf. A. K. Coomaraswamy et F. S. Kershaw, A Chinese Buddhist water-vessel..., dans Artibus Asiae, 1928-1929, II-III, travail documenté et abondamment illustré, dont les auteurs tendent à démontrer que le "Pot pur" disciplinaire tel que le décrit Gijô (Yi tsing)—la kuṇḍikâ à col mince et à goulot latéral—, s'il est bien attesté dans les sites bouddhiques de l'Inde antérieurement à Gijô, n'apparaît dans l'archéologie et dans l'art de l'Extrême-Orient qu'à partir du VIIIe siècle.

BYÔDÔ 平等, byôdôshô ～性; sk. p. sama, samatâ; tib. mñam pa, mñam pa ñid.—Égal, Égalité : nature nivelée ou identique des Essences et des Êtres, par opposition à leur nature Diversifiée (*shabetsu 差別, sk. viśiṣṭa).—C'est l'aspect unitaire de la réalité, qu'une antinomie inhérente à la plupart des systèmes religieux ou philosophiques oppose à la multiplicité des phénomènes. Dans le bouddhisme, et surtout dans le Grand Véhicule, le dogme de l'identité ou unité profonde de toutes choses joue un rôle capital ; les conséquences s'en font sentir dans les domaines les plus variés. Une des conditions du salut est de réaliser cette identité, que l'illusion dualiste ou pluraliste cache aux profanes ; le saint qui l'a reconnue possède la Vérité Ultime, car le Diversifié n'existe que selon la Vérité Vulgaire. Pour chacune des écoles du G.V., l'Égalité est donc un synonyme de l'absolu suprême ; la Prajñâpâramitâ la définit comme la Vacuité, le Śraddhotpâda comme l'Ainsité ; la secte Tendai en fait l'Idéal immanent dans les Faits. Le mot sk. sama-tâ, en sa connotation ontologique, se traduirait plutôt par "identité", comme le suggère l'étymologie indo-européenne (gr. homos, angl. same, fr. sem-blable) ; mais la traduction "Égalité", conforme au ch. byô-dô ("de degré égal"), correspond bien à d'autres nuances du terme. Du point de vue physio-psychologique, l'Égalité est cet état d'équilibre corporel et mental, ou encore d'unification de la pensée, ou de la perception avec son objet, que l'ascète réalise par la Concentration. Dans l'ordre éthique, c'est la neutralité imperturbable du saint devant le bien et le mal, la louange et l'insulte, l'amour et la haine, attitude dont une désignation plus spéciale est l'Apathie (sk. upekṣâ, cf. *Sha 捨). Tous ces contrastes ne sont que vain dualisme : entre toi et moi, nulle différence au fond, car tu n'existes pas plus que moi, ou—autre vue—tu m'es Égal par ta nature vraie. Ainsi se justifie le devoir d'altruisme qu'implique l'Égalité : "La connaissance de l'Égalité a toujours pour conséquence la Grande Compassion", laquelle porte sur tous les Êtres Également, "comme sur un fils unique".—L'aspect social de l'Égalité n'est guère envisagé dans les textes bouddhiques ; corps de doctrine essentiellement clérical, ils se placent au point de vue hagiologique ou même théologique : non seulement sont Égaux entre eux, de quatre façons, tous les Buddha ; il y a aussi Égalité essentielle entre les degrés de la sainteté, et même entre saints et profanes, puisque l'Éveil est au fond de tout Être et ne constitue point une réalité extérieure qu'on s'approprierait en devenant Buddha, mais qu'éternellement identique à lui-même il doit simplement être réalisé par chacun de nous ; car c'est par erreur que nous nous croyons distincts de lui (Sur cette conception immanentiste de l'Égalité cf. Takakusu, Young East, II, 403-404.) Le salut ainsi réalisé, la "Libération immuable", participe encore de l'Égalité par le nombre et la qualité toujours égaux de ceux qui en sont nantis ; de même l'océan n'augmente ni ne diminue, quels que soient les apports qu'il reçoit.—Une conception plus séculière de l'Égalité sociale est en germe dans de vieilles formules de la littérature canonique et notamment dans cette image célèbre de l'Âgama : De même que les quatre grands fleuves de l'Inde lorsqu'ils se jettent dans l'océan, prennent le nom unique d'océan, ainsi les ressortissants des quatre castes, en entrant dans la communauté bouddhique prennent le nom unique de Moines, fils de Śâkya (cf. *Busshi, sup. 173 b). On n'est guère renseigné sur l'attitude qu'adoptèrent, dans la réalité historique concrète, les bouddhistes de l'Inde à l'égard des castes. Mais en Chine, où les documents abondent il est certain que le bouddhisme introduisit une sorte d'égalitarisme absolument étranger au confucianisme, et qui put à certaines époques se traduire par des actes d'une certaine audace, comme p. ex. le refus de rendre hommage à l'empereur. Les juristes

eux-mêmes ont noté cet apport du bouddhisme dans l'évolution du droit chinois (Escarra, La conception chinoise du droit, Archives de philosophie du droit, 1935, p. 28) ; et l'on peut constater aujourd'hui que, dans tous les pays de civilisation et d'écriture chinoises, c'est au terme bouddhique 平等 que l'on a recouru lorsqu'il s'est agi de rendre l'idée moderne de l'égalité des droits, mise en valeur par la Révolution Française, mais d'origine chrétienne (voir à ce propos l'essai du philosophe chinois contemporain Tchang Ping lin 章炳麟 intitulé Ts'i wou louen che 齊物論釋, dans 章氏叢書, qui institue un rapprochement d'une part entre la samatâ bouddhique et le principe taoïque du "nivellement des choses"—ts'i wou 齊物, identité des contraires, etc. —,exposé au chap. II du Tchouang tseu 莊子, de l'autre entre ces deux notions et celle de l'égalité sociale à l'européenne).—Dans l'Ésotérisme, le principe de l'Égalité reçoit un développement particulier, mais qui dérive lui aussi d'une antique formule, celle de la saveur unique du bouddhisme—saveur de salut ou de Libération—comparée à la saveur unique de l'océan—celle du sel. Dans la doctrine Ésotérique, il y a Égalité entre tous les Actes d'un Buddha : corporels, verbaux ou spirituels, ils sont toujours et partout salvifiques (édifiants) ; et le fidèle doit tendre lui aussi à cette sanctification intégrale de son activité. De là découle un symbolisme propre à la secte Shingon, le concret s'identifiant au spirituel, et le fidèle se confondant, dans l'Égalité liturgique, avec l'objet du culte et avec le matériel rituel.—*Abhidharmakośa* Tt. 1558 v (26 a) (=K. Lav. II, 213) : Le Barrage de Conception et d'Impression (sk, saṁjñâ-vedita-nirodha), d'après l'école Vaibhâṣika, est exempt de tout Esprit [pensée, conscience]...Mais s'il est exempt de tout Esprit, comment peut-on l'appeler Aplanissement [i.e. recueillement : sk. samâpatti, interprété en chinois, n. éc., par tôji 等至 "arrivée à l'Égalité", en tib. par sñoms par 'jug pa "mise en Égalité"] ? C'est parce qu'il met les Éléments [corporels] en état d'Égalité, ou encore parce qu'on y arrive par l'Égalité de la force de l'Esprit [c.-à-d. parce qu'il est précédé et amené par une activité intellectuelle "égalisée"]. Le cm. ch. du Kośa Ttt. 1821 v (100 c) cite la *Vibhâṣâ :* Il y a deux aspects de l'Aplanissement : 1° il produit l'Égalité de l'Esprit [i.e. spirituelle], 2° il produit l'Égalité des Éléments [i.e. corporelle].—Ailleurs la Vibhâṣâ Tt. 1545 CII (526 c), discutant la Libération dite "immuable" (akopyâ cetovimukti) ou "intemporelle" (asâmayikâ), qui s'oppose à la Libération dite "temporelle" (sâmayikâ, i.e. dépendant de conditions temporelles ou occasionnelles), introduit la notion de l'Égalité à propos des quatre castes et de leur fusion dans l'Église bouddhique : Pourquoi le Bg. déclare-t-il que la Libération immuable ne comporte ni diminution ni augmentation ? C'est à cause de la doctrine de l'Égalité de ceux qui cultivent les Pratiques [du bouddhisme] ; à savoir : Que de l'Est d'innombrables fils de Kṣattriya, du Sud d'innombrables fils de Brâhmanes, de l'Ouest d'innombrables fils de Vaiśya, du Nord d'innombrables fils de Kṣudra, viennent tous prendre refuge auprès de moi, qu'ils se rasent barbe et cheveux, revêtent le Froc, et qu'animés d'une vraie Foi ils abandonnent leurs familles et s'orientent vers la vie sans famille, qu'ils réalisent alors en leur propre corps la Libération immuable et s'y tiennent entièrement, —ou bien que tout cela ne se produise pas—, il n'y a [dans un cas comme dans l'autre] ni diminution ni augmentation [i.e. la "Libération immuable" reste identique à elle-même, quels que soient le nombre et la provenance de ceux qui la réalisent, nombre et provenance qui peuvent varier selon les conditions occasionnelles ; cf. la comparaison classique de la Communauté avec l'océan, qui ne connaît ni augmentation ni diminution. Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains : Dieu permit que sa religion cessât en tous lieux d'être dominante, non pas qu'il l'eût abandonnée, mais parce que, qu'elle soit dans la gloire ou dans l'humiliation extérieure, elle est toujours également propre à produire son effet naturel, qui est de sanctifier. Comparer aussi, dans l'orthodoxie russe, la notion de Sobornost', catholicité qualitative, intérieure, spirituelle : "L'Esprit saint, qui réside dans l'Église, et la vie éternelle qu'il nous donne, n'y connaissent ni diminution ni augmentation, et étant donné cette essence des choses, l'Église est toujours identique à elle-même et n'admet pas d'évolution" (L'Orthodoxie, par l'archiprêtre S. Boulgakoff, Paris, Alcan, 1932, p. 45)].—Cm. d'un passage de la Siddhi (S. Lav. 317), dans Ttt. 1830 VI A (432 c) : Quand la nature [i.e. la faculté ou virtualité] de calme et d'harmonie qui existe dans certains États du corps et de l'Esprit se trouve amenée (in 引) à l'Égalité (byôdô 平等) par la force de la Concentration, on dit qu'elle est "amenée à l'Égalité" (tôin 等引, sk. samâhita)...Lorsque l'Esprit est maintenu (ji 持) en Égalité, et ne fonctionne plus qu'à l'égard de son objet [propre], on dit qu'il y a "maintien de l'Égalité" (tôji 等持, sk. samâdhi)...Lorsque par la force influente de la Concentration...le corps et l'Esprit se trouvent Égalisés et assument les Caractères du calme et de l'harmonie, on dit qu'il

y a "arrivée à l'Égalité" (tôji 等至, sk. samâpatti). Cf. *Jô 定.—Le préfixe sk. sam° est aussi rendu en ch. par tô 等, "Égal", dans de nombreux termes tels que sam-utthâna (*tôki 等起), sam-anantara (tômuken 等無間, cf. *Muken), sam-yañc (cf. ci-dessous Byôdôgaku), etc.—*Abhiniṣkramaṇasûtra* [?] T. 190 XXXIII (805 c) : Qu'un homme me coupe un bras, dit le B., et qu'un autre m'oigne un bras [de parfum] de santal, à l'égard de ces deux hommes mon Esprit est Égal.—T. 261 IX (905 b-c) : Les Bs. Ms. qui cultivent l'Incommensurable (cf. *Muryô) de l'Apathie..., si on les vénère leur Esprit ne s'exalte point, si on leur manque de respect ils ne méprisent point les humbles ; le profit ne les réjouit pas, la perte ne les attriste pas ; l'injure ne les irrite pas, l'éloge ne leur cause nul plaisir...Envers amis comme envers ennemis, envers ceux qui observent comme envers ceux qui violent les Défenses, leur Esprit est Égal ; ils n'établissent point de dualité entre ceux qui font le bien ou le mal, ceux qui aiment ou qui haïssent... A l'égard de tous les Êtres, leur Esprit est Égal... Que si un homme les frappe ou les insulte, et qu'un autre les oigne de parfum, les Bs. considèrent ces deux hommes d'un Esprit Égal et sans dualité ;... car, au Sens Ultime, qui donc est-ce qui frappe ? et qui est-ce qui oint ? Ils ne voient là ni dommage ni avantage ; car il n'y a là ni "lui" ni "moi"... La dualité qui existe entre Organes des Sens et Objets sensibles se trouve Égalisée dans le Calme... Au Sens Ultime, il n'y a ni blessure ni dommage ; c'est cela qu'on appelle l'Apathie.—*Lankâvatâra* T. 672 IV (612 a) (=éd. Nanjô 169) : Pour l'ascète dont la méditation transcende les phénomènes (nirâbhâsa), il n'y a plus ni Existence ni non-Existence ; l'Existence et la non-Existence se trouvent Égalisées [i.e. identifiées], et c'est ainsi que naît le Fruit des Saints. Qu'est-ce que l'Existence et la non-Existence ? Et comment se fait l'Égalité ? L'Esprit qui ne possède point la Connaissance est agité intérieurement et extérieurement ; mais, dès qu'il la possède, l'Égalité se produit, et le désordre disparaît.—Ib. (609 a) (=éd. Nanjô 147) : [La dualité antinomique de] l'Existence et de la non-Existence est le domaine sur lequel s'étend l'Esprit (cittasya gocara) ; ce domaine une fois disparu, l'Esprit, Égalisé (byôdôshin 平等心, sk. samyak-citta), disparaît lui aussi. —*Mahâyânasûtrâlankâra* Tt. 1604 III (=éd. Lévi IX, 70-71) : La Connaissance d'Égalité [sk. samatâ-jñâna, une des quatre Connaissances propres aux B., cf. *Shichi] a toujours à sa suite la Grande Bonté et la Grande Compassion. Cf. Kośa Tt. 1558 XXVII (K. Lav. VII, 77-79) : La Compassion propre aux B. est dite "grande" en tant qu'elle est Égale, c.-à-d. qu'elle porte sur tous les Êtres avec Égalité.—*Mahâparinirvâṇasûtra* T. 374 I (367 b) : A l'égard de tous les Êtres il produit l'Esprit de la Grande Compassion, avec Égalité, sans dualisme, comme s'ils étaient son fils unique.—Ib. XXXII (556 c-557 a) : La Nature de B. est appelée "Terre de fils unique"...Envers tous les Êtres le Bs. produit un Esprit d'Égalité, car tous les Êtres nécessairement doivent obtenir cette "Terre de fils unique". Cette Terre, c'est la Nature de B. ; c'est pourquoi il est dit que tous les Êtres possèdent la Nature de B.—*Saddharmapuṇḍarîkasûtra* T. 262 III (20 a) [=Lotus 79] : Je prêche aux grandes assemblées la Loi pure comme l'ambroisie ; cette Loi a une saveur unique, celle de la Libération et du Nirvâṇa. C'est avec une seule et même voix merveilleuse que je développe ce Sens, prenant sans cesse pour sujet le Grand Véhicule ; je considère tous les Êtres comme universellement Égaux, sans [distinguer entre] celui-là et celui-ci, sans Esprit d'Amour ou de Haine...—*Prajñâpâramitâ* T. 220 DXXXVII (758 b) : Que des Tg. apparaissent ou non dans le monde, la Nature [des Essences] et leur Caractère [réel, i.e. la Vacuité, cf. inf.] demeurent éternellement ; c'est là ce qu'on appelle l'Égalité de toutes les Essences. Si cette Égalité est dite pure, c'est selon le Sens Vulgaire, et non selon le Sens Ultime ; car, comme il n'y a dans le Sens Ultime ni Différenciation ni Vains-propos, et que le Chemin de tous mots et paroles y est coupé, on ne peut dire qu'elle soit ni pure ni souillée.—Tout une section de la P°p° (T. 223 XXVI) est consacrée à l'Égalité, et cette section est commentée dans M°p°p°śâstra Tt. 1509 XCV (725-728) : on y démontre que les différences entre les Essences (Opérées et Inopérées, etc.) et entre les Êtres (Profanes et Saints, etc.) relèvent de la Vérité Vulgaire, mais qu'en Vérité Ultime tout n'est qu'Égalité ; d'où découle une éthique altruiste sur laquelle ces textes insistent avec force. Tt. 1509 XCV (726 c-727 c) : Il y a trois classes d'hommes qui entrent en religion : les inférieurs, qui ne pratiquent la bonne Loi que pour leur propre salut ; les moyens, qui la pratiquent et pour eux-mêmes et pour autrui ; les supérieurs, qui ne la pratiquent que pour autrui... La pratique pure du Chemin, c'est de ne rechercher l'Éveil que pour les [autres] Êtres, car on ruine ainsi l'Idée-à-rebours du Soi. Pour le Bs. qui cultive les Perfections, il n'y a ni Être, ni personne qui connaisse, personne qui voie...C'est en langage de Vérité Vulgaire que l'on dit : le Buddha obtient l'Éveil Correct-complet-sans-supérieur ; [en réalité] il n'y a là ni personne qui obtienne, ni Essence obtenue ; car

l'expression "une personne obtenant une Essence" implique une dualité...Depuis le degré d'Entré-dans-le-courant jusqu'à celui de B., il n'y a rien qui puisse être pratiqué, rien qui puisse être obtenu ; les B. des trois temps et des dix directions ne peuvent ni pratiquer, ni obtenir l'Éveil ; à plus forte raison un B. [déterminé quel qu'il soit] ! Car la Nature d'Égalité existe par elle-même...Égaux sont les Profanes, Égaux les Entrés-dans-le-courant, Égaux les B. ; tous sont un dans l'Égalité, et il n'y a entre eux ni dualité ni différence...Si le B. différait de l'Égalité, il pourrait pratiquer l'Égalité ; mais comme le B. n'est autre que l'Égalité même, il ne peut ni la pratiquer, ni l'obtenir...Dans l'Égalité il n'y a point de différence entre Profanes et Saints ; les différences n'existent qu'en Vérité Vulgaire, et dans la Loi qui est à l'usage des Profanes...—Cf. aussi Tt. 1509 LXXVIII : Essence d'Égalité est un autre nom de la Vérité Ultime.—Ib. LV (455 b) : Le Saint, grâce à l'Œil de la Sapience, contemple toutes les Essences comme Égales, comme ayant toutes un Caractère unique : la Vacuité...Ce que voit le Profane n'est que Formel sans Réalité.—Ib. LIV (446 c) : Le Bs. ne doit point demeurer dans le Terrain de Félicité de l'Entrée-dans-le-courant, [ni dans les T. de F. supérieurs] jusqu'à celui de B.-pour-soi... [Mais il ne doit pas non plus s'arrêter partialement dans le T. de F. de Buddha, car] la Loi du Bs. doit être l'Égalité à l'égard de toutes les Essences ; croire le B. plus grand que les Êtres, c'est ruiner le Caractère d'Égalité des Essences. Du reste, le Bs. ne doit demeurer en aucun lieu [i.e. en aucune condition particulière] ; car [toute localisation est] Vide. De plus, il doit pratiquer le Don avec un Esprit d'Égalité ; faire des différences entre les Terrains de Félicité, c'est ruiner la Grande Compassion.—Ib. LXXXII (638 a) : Le Bs. qui sait que les Essences sont définitivement Vides, inexistantes, imprenables, inaccessibles, et qui sait conformer sa Conduite à cette connaissance, ce Bs. est exempt de toute faute. Mais s'il s'attache au Vide définitif, à l'absence de Nature, ou encore au Chemin de la Conduite des Bs., il est fautif. Et si, ayant appris cela, et quoiqu'il ait renoncé à l'Esprit d'Attachement, il reste encore Attaché à la Conduite des B. [disant :] La Conduite des B. est nécessairement le vrai Chemin, et je n'ai qu'à imiter leur Conduite [en m'inspirant du principe que] toutes les Essences sont inexistantes et imprenables,—il commet encore une faute. [Il faut qu'il] arrive à [se rendre compte que] les Essences mêmes qui se trouvent obtenues dans l'Esprit des B. ont pour Caractère de ne pouvoir être obtenues même par les B., et alors [il ne commettra plus la faute] d'honorer avec convoitise les B. tout en méprisant les autres hommes ; et son Esprit sera Égal envers tous les Êtres. — *Ratnakûṭa* T. 310 LXXXVII (499 b-c) : Connaître que la Nature-propre de toutes les Essences est Vide et Calme, c'est résider dans l'Égalité ; l'incapacité de pénétrer la Vacuité de Nature des Essences, c'est la Non-Égalité.—*Mahâyânaśraddhotpâda* Tt. 1666 (575 c) : Toutes les Essences sont Égales dans l'Ainsité ; car elles sont sans augmentation ni diminution. —Ib. (576 c) : L'Esprit comporte deux Rubriques : d'Ainsité et de naissance-et-destruction (shômetsu 生滅). La Nature de l'Esprit est sans naissance ni destruction. Si les Essences sont Diversifiées, c'est seulement en raison de pensées erronées....C'est pourquoi toutes les Essences sont originellement sans Caractères de paroles, ou de noms, ou d'Objectivation ; elles sont définitivement Égales, inaltérables, indestructibles.—Ib. (582 b) : En entrant dans la Concentration de l'Ainsité, on sait que le Plan des Essences n'a qu'un seul Caractère, c.-à-d. que le Corps d'Essence des B. est Égal au Corps de tous les Êtres et qu'il n'y a point entre eux dualité ; c'est là ce qu'on appelle la Concentration d'Inter-relation (ekâyana-samâdhi [?]).—*Ésotérisme.*—Dans la secte Shingon, on distingue deux aspects de l'Essence unique : l'aspect d'Égalité, qui relève de l'Idéal et du Plan de Matrice, et l'aspect Diversifié, qui relève de la Connaissance et du Plan de Diamant (Mdjt. 1887). Mais surtout, cette école institue des catégories numériques se rapportant à l'Égalité, et principalement diverses Rubriques de *Trois Égalités* (sambyôdô 三平等), dont la plus caractéristique est celle de l'Égalité des Actes corporels, verbaux et spirituels. T. 848 I (1 a-b) : Par tous ses Actes corporels, verbaux et spirituels, en tout lieu et en tout temps, Vairocana énonce, dans le Plan des Êtres, des Formules [És.] et des propositions religieuses (dôku 道句). Cm. Ttt. 1796 I (853 a) : Les triples Actes de toute sorte, qu'accomplissent les Tg., se ramènent tous à un Domaine suprême, Réel et merveilleux [à savoir] : les Actes du corps sont Égaux à ceux du verbe, et ceux du verbe à ceux de l'Esprit, de même que l'océan a en tout lieu la même saveur salée ; c'est pourquoi on les dit Égaux.— Ces trois Actes, avec la valeur spéciale que leur attribue l'És., sont dits "le triple mystère" (*Sammitsu 三密, sk. triguhya). Kôbô Daishi développa les textes précités en étendant à tous les Êtres le principe de l'Égalité des trois Actes, principe que tout fidèle doit s'efforcer d'observer en vue de "réaliser le B. en son propre corps" (sokushin jôbutsu 卽身成佛) ;

Hizk. II : Par le moyen du triple mystère, toutes les Essences sont comprises dans la triple Égalité. (1) Tout le Formel est compris dans le corps ; [l'Acte liturgique] corporel, c'est le Sceau, qui est un Formel visible. (2) Tout le son est compris dans le verbe ; [l'Acte liturgique] verbal, c'est la Formule, qui est un son audible. (3) Tout l'Idéal est compris dans l'Esprit ; [l'Acte liturgique] spirituel, [c'est celui par lequel on s'identifie à] Vairocana, en qui se révèle le Caractère Réel. Ces trois mystères sont Égaux, c.-à-d. Omniprésents ; c'est pourquoi le pratiquant doit toujours penser : (1) que tous les Objets qu'il voit sont le Corps omniprésent [de Vairocana, dont l'Acte És. est le Sceau] ; (2) que tous les sons qu'il entend sont des Formules, c.-à-d. des sons de Loi énoncés par le B., et de même il doit considérer chacun des sons qui sortent de sa propre bouche comme des paroles d'exhortation et d'enseignement ; (3) que l'Idéal, qui est à la base du corps et du verbe, est compris dans son propre Esprit, qui n'est autre que le Caractère Réel, i.e. Vairocana identique à son propre Esprit. C'est à cette Inspection qu'on donne le nom de triple mystère.—Il s'ensuit qu'au Japon, dans le rituel tantrique, p. ex. de la Libation, on considère comme Égaux (identiques ou équipolents) le corps de l'officiant, l'autel avec le brûle-parfums, et Vairocana qui est l'objet du culte : le corps de l'officiant, agent des Sceaux, est identifié à l'ensemble de l'autel, lui-même identique au corps de V° ; sa bouche, qui articule les Formules, à l'orifice du brûle-parfums, identique aussi à la bouche de V° ; le feu est identifié à la Connaissance de l'officiant, et à celle de V° (Mdjt. 820).—D'après ce même principe de la triple Égalité, on identifie dans l'Inspection És. un grand nombre de triades : les trois Corps de B., les trois Temps, les trois Sections du panthéon tantrique (clans, sk. kula), les trois Véhicules, ou encore cette triade que forment l'Esprit, le B. et l'Être vivant ; l'Égalité de cette dernière triade serait déjà mentionnée dans l'Avataṁsaka selon Mdjt. 819, qui donne comme équivalent de sambyôdô, "triple Égalité", le terme sk. tri-samaya (et non tri-samatâ), citant à ce propos la Formule de T. 848 II : Asame trisame samaye svâhâ.—*Quatre Egalités.* —Lankâvatâra T. 672 IV 608 b (=éd. Nanjô 142-143) : Comment le B. a-t-il pu déclarer : "Je suis tous les B. du passé", ou encore : "Je fus le roi Mândhâtṛ, et un grand éléphant, et un perroquet", etc.... ? C'est en raison de la notion ésotérique (sandhâya) de quatre Égalités... à savoir : (1) l'Égalité littérale (sk. akṣara-samatâ) : je m'appelle [et mon nom s'écrit] "Buddha" et les autres Tg. s'appelaient aussi "Buddha" ; les B. ne diffèrent pas de nom. [On traduit "s'appelaient" parce qu'il s'agit des B. du passé ; le Lankâvatâra se réfère évidemment ici à une déclaration canonique conforme à la doctrine du P.V., qui n'admet pas l'existence simultanée de plusieurs B. contemporains Égaux entre eux ; cf. *Butsu, sup. p. 193.] (2) L'Égalité verbale (vâc) : de même que je produis une parole dont les sons sont ceux de la Voix-brahmique à 64 Morphèmes (*Bonnon), ainsi la produisaient aussi tous les Tg. ; et ce verbe est sans augmentation, ni diminution, ni différenciation ; car il a pour Nature-propre les sons de la Voix-brahmique, pareille à celle du kalavinka. (3) L'Égalité corporelle (kâya) : les Caractères Formels du Corps d'Essence, ainsi que les [32] Caractères [de Grand Mâle], sont Égaux chez moi et chez tous les B., si ce n'est que nous manifestons des Corps adaptés aux Germes [des Êtres], pour dompter toutes les variétés d'Êtres. (4) L'Égalité de Loi (dharma) : De même que tous les B., j'atteste Également la Loi des trente-sept Ailes de l'Éveil (cf. *Bodai).—Le Sandhinirmocana T. 676 III (699 c-700 a) institue une quadruple Égalité : (1) entre tous les Êtres, (2) entre toutes les Essences, (3) entre les trois Éveils (Éveil des Auditeurs, des B.-pour-Soi, des B. ; cf. *Bodai, sup. 87 b), (4) entre deux sortes de Sapience (résultant soit de l'audition de la Loi, soit de la méditation), cette classification étant mise en correspondance avec celle des sept Ainsités [sur lesquelles cf. S. Lav. 534-535, notes] : p. ex. les Êtres sont Égaux entre eux parce qu'ils possèdent tous la pravṛtti-tathatâ, la sanniveśa-tathatâ, la mithyâpratipatti-tathatâ ; les trois degrés d'Éveil sont Égaux entre eux, parce que les trois V. possèdent tous trois la viśuddhi-tathatâ, etc.—*Cinq Égalités.*—Yogâcâryabhûmisâstra Tt. 1579 XLIX (545 c-546 a) : L'Esprit d'Égalité à l'égard de tous les Êtres, qui Caractérise le Bs., a cinq aspects : (1) Il désire être Également utile à tous les Êtres ; (2) il a pour tous les Êtres une Égale pitié, (3) et un Égal amour, comme pour un fils unique ; (4) en ce qui concerne les Pratiques [salutaires, ou bonnes œuvres] déjà accomplies [par un Être donné] en raison de conditions variées, il sait que tel Être [particulier], qu'il Conçoit [auquel il pense à un moment donné], les a déjà accomplies ; [mais il ne fait pas de différence entre cet Être et ceux qui—faute de conditions occasionnelles—n'ont pas encore de telles Pratiques à leur actif, car] il sait que la Nature d'Essence que possède un Être, tous les Êtres la possèdent aussi ; et s'il réside à l'égard de tous dans un Esprit d'Égalité, c'est que

dans son Esprit les Pratiques comportent Égalité d'Essence ; (5) s'il accomplit des Pratiques bienfaisantes pour un Être [particulier], il en accomplit aussi dont bénéficient tous les Êtres ; il réside donc à l'égard des Êtres dans un Esprit d'Égalité comportant un bénéfice [Égal pour tous].—*Dix Égalités.*—Rubrique fréquente dans l'Avataṁsaka ; T. 279 xxx (164 b) : Le Bs. qui se livre à la Déflexion [ou transfert de ses Mérites sur autrui] réalise dix sortes d'Égalité, par rapport : (1) aux Terrains de B., parce qu'il orne et purifie Également tous les mondes ; (2) aux Êtres, parce qu'il fait tourner pour tous la roue de la Loi ; (3) aux Bs., parce qu'il émet tous les Vœux ; (4) aux B., parce qu'il contemple la non-dualité du Substantiel de tous les B. ; (5) aux Essences, parce qu'il en connaît la Nature Également inaltérable ; (6) au Mondain, parce qu'il sait bien, par sa Connaissance des Moyens, expliquer toutes les doctrines verbales [en prédications d'expression Mondaine] ; (7) aux Pratiques de Bs., parce qu'il pratique toute Déflexion en se conformant aux Racines de Bien variées ; (8) au Temps, parce qu'en tout temps sans interruption il accomplit l'œuvre bouddhique (butsuji 佛事) ; (9) au Fruit des Actes, parce qu'il est sans Attachement pour toutes les Racines de Bien Supramondaines Également, [quelles qu'elles soient] ; (10) aux Supersavoirs Souverains [propres aux] B., parce qu'il Actualise des miracles en se conformant au Mondain.—Ib. xxxvi (191 b), xxxvii (193 c) : Dix Égalités grâce à la méditation desquelles le Bs. peut passer de la 4e à la 5e Terre, et de la 5e à la 6e.—Ib. LIII (283 a) : Liste analogue à celle du ch. xxx sup. Autres références dans l'Avataṁsaka, Dzsi. II, 677 sqq.—**Termes composés.** —*Byôdôgaku* 平等覺, Également Éveillé, une des td. du sk. samyak-buddha (cf. *Bodai, sup. 88 b, et ci-dessus citation du Laṅkavatâra) ; T. 585 III (22 a) : Celui qui est Également Éveillé, il n'y a rien qu'il obtienne [en réalisant l'Éveil] ; il n'y a là ni parole ni acte...Ayant compris que toutes les Essences sont pures, automatiques et sans origine, le Tg. atteint l'Éveil Égal ; c'est pourquoi on l'appelle *Byôdôshôgaku* ～正覺 (samyak-sam-buddha). Cf. le titre de la plus ancienne version du Sukhâvatîvyûha T. 361 ; Byôdôgaku est une des 37 épithètes consacrées d'Amida.—Cf. *Tôgaku.—～ *hosshin* ～法身, Corps d'Essence d'Égalité ; désigne soit un des Corps de B. correspondant à une des Terres de Bs. (p. ex. sup. p. 178 b, s.v. *Busshin), soit plus spécialement, dans la secte *Jôdo, le Corps que revêtent les Bs. dès la 8e Terre, et que peuvent même revêtir, par la grâce opérante du B. *Amida, les Bs. des Terres inférieures. Cf. Sukhâvatîvyûhopadeśa de Vasubandhu Tt. 1524 (232 b) [les explications entre crochets sont tirées du cm. ch. de Donran (T'an louan, VIe s.), Ttt. 1819 II (840 a-b)] : Les Bs. qui n'ont point encore réalisé l'Esprit Pur [i.e. les Bs. des 7 premières Terres, capables d'Actualiser des Corps salvifiques dans d'innombrables Terrains de B., mais chez qui la Concentration nécessaire pour cela comporte encore une certaine mesure d'activité mentale, sashin 作心, contraire à l'Esprit Pur], lorsqu'ils voient ce B. [quand, ayant formé le Vœu de naître en Terrain-pur, ils voient apparaître le B. Amida], obtiennent [grâce à cette apparition] un Corps d'Essence d'Égalité qui ne diffère point de celui des Bs. à l'Esprit Pur [ce dernier Corps est celui, né de l'Essencité, qui est propre aux Bs. dès la 8e Terre, et que ceux-ci revêtent lorsqu'ils attestent cette Essence qu'est l'Égalité de Calme ; cette Essence et ce Corps consistent en ce que les Bs. peuvent dès lors s'actualiser en tout lieu, en tout temps, d'une façon automatique, sans que nulle Conception et nul principe d'activité viennent perturber leur Égalité]. Car, tout comme les Bs. à l'Esprit Pur ou ceux des Terres supérieures, [les Bs. inférieurs] possèdent "au fond" (hikkyô 畢竟) l'Égalité de Calme [i. e. dès le moment où ils voient Amida, les Bs. inférieurs deviennent Égaux, de Corps et d'Essence, aux Bs. supérieurs, mais en ce sens que l'Égalité n'est "au fond" jamais perdue en eux ; ce n'est pas une Égalité littérale (sokutô 卽等), et ils demeurent inférieurs du point de vue de la gradation des Terres].—～ *ishu* ～意趣, Intention d'Égalité, une des quatre Intentions (cf. *Ishu) ; elle consiste à prêcher, dans une Intention secrète, en se fondant sur le principe de l'Égalité : comme quand le B. parle de lui-même en désignant les B. passés, tous les B. étant Égaux. —～ *kan* ～觀, Inspection d'Égalité, terme Ės., cf. sup. ; dans la secte Tendai, on l'identifie au Kekan 假觀, Inspection du Fictif, qui consiste à reconnaître que le Fictif est Égal au Vide Ttt. 1911 III. V. *Kan. —～ *kyô* ～教, enseignement Égal, par opposition à l'enseignement détourné (kutsugokkyô 屈曲教). C'est par ex. l'enseignement de Vairocana, qui enseigne la vérité sans détours, de façon soudaine, tandis que Śâkyamuni l'enseigne par des Moyens détournés ; le premier se conforme à la Nature d'Essence (i.e. Égale) des auditeurs, le second à leur Nature de Mobile [ils sont les Mobiles des enseignements divers, et autres Moyens d'ordre Métamorphique, mis en œuvre par les B.]. Distinction établie en Chine, au début des T'ang, par "Maître Yin", Inshi 印師 (Bdji. 3584).—～ *ô* ～王, "roi Égal", i.e. juste ;

interprétation du nom de Yama, Ttt. 2128 VI (338 c). C'est le nom du 8e des 10 rois infernaux de la tradition populaire ch. (dont le 5e est Yama proprement dit). Cf. Chavannes-Pelliot, J. As. 1911, II, 584 n. 1. —~ *shôchi* ~性智, sk. samatâjñâna, une des quatre Connaissances propres aux B.; cf. *Shichi.—V. aussi *Ashamashama.—On trouvera une intéressante documentation sur l'Égalité dans Dzsi. II, 677 sqq.

‡CHAARA 鐸曷羅 [lecture de Bdjt. 1199]=sk. p. dahara, dahra "petit, jeune, frère cadet, jeune homme"; tib. gjon rabs "un jeune" Mvy 8734; td. shôshi 小師 "petit maître". Terme qui s'employait en Inde pour désigner les moines d'ordination (upasampadâ) récente, qui devaient encore résider auprès d'un maître, tandis qu'à partir de la dixième année après l'ordination on avait droit au titre d'Ancien (sk. sthavira, ici td. jûi 住位) et à la résidence indépendante; Ttt. 2125 III (220 a) [Takakusu, Record, 104]. En Chine et au Japon, le terme shôshi 小師 "petit maître" est aussi une désignation humble des moines parlant d'eux-mêmes, p. ex. Ttt. 2059 VII (371 a).

CHAKU 著, shujaku 執著, sk. p. sanga.—Attachement, soit affectif, soit intellectuel (à l'égard des Essences); condamné par le bouddhisme.—T. 262 I (5 c) [=Lotus, 19, mais le texte sk. diffère]: Depuis que j'ai accompli l'Éveil, c'est à conduire les Êtres à se Dégager de tout Attachement que je m'efforce, selon les conditions, par toutes sortes de comparaisons, de prédications et de Moyens.—Mahâprajñâpâramitâ T. 220 LXXI (403 c): On appelle Grand-Être (mahâsattva) celui qui, connaissant le Caractère des Essences tel qu'il est, est capable d'être sans Attachement.—Le Mahoproparosâstra Ttt. 1509 XLII (367 c) distingue l'Attachement d'ordre affectif (yokuchaku 欲著, sk. râga-sanga ?) et l'Attachement d'ordre intellectuel (kenchaku 見著, sk. dṛṣṭi-sanga ?): on se délivre du premier en Inspectant la nature Impermanente, Douloureuse, etc., de ses objets; quant au second, qui est l'Attachement aux Essences, on s'en Dégage en discernant que le Caractère du Formel n'est que Vacuité.

CHAKUETSUJIKONGÔ 適 [ou yaku 懌]悅持金剛, tc. ‡Sorato-bazaradara 蘇羅都縛日羅馱洛=sk. Surata-vajradhara (TZ. I, p. 150 c).—"Le Porte-foudre Plaisir", nom d'un Bs. qui figure, dans les "images actuelles" (genzu 現圖) du Cercle du Plan de Matrice au Japon, dans la Cour des Vajradhara (côté Sud). Le texte du Vairocanasûtra ne mentionne aucune Bs. de ce nom dans le chapitre relatif au Maṇḍala du Plan de Matrice T. 848 I; mais il est mentionné, sous le nom de Myôjû-kongô 妙住金剛, dans le chap. consacré au "Maṇḍala És". ib. V (34 c), et ce nom est restitué en Surata (素羅 [ou 喇] 多) dans le cm. Ttt. 1796 VI (637 c) et XVI (743 a), qui l'interprète ainsi: "Résidence sublime, c.-à-d. que ce personnage réside avec [les autres Vajradhara ?] dans la tranquillité". C'est une explication étymologique du terme Surata (suo préfixe intensif + ramo "rester tranquille", "apaiser" [les désirs], d'où "faire l'amour", etc.); en sk. ce terme signifie en réalité "plaisir suprême" et en particulier plaisir sexuel. Sans doute la glose du cm. du Vairocanasûtra est-elle destinée à écarter toute interprétation érotique du personnage. Dans l'école És. on dit que Surata représente le "plaisir" de la Loi éprouvé par les saints eux-mêmes (p. ex. quand Vairocana prêche la Loi, il en éprouve du plaisir avec les saints qui l'entourent dans le Cercle et qui ne sont que ses émanations identiques à lui-même) Mdjt. 943, 1599.—D'après TZ. I, p. 150 c, on le peint de couleur blanc-jaune, assis sur un lotus rouge, le poing gauche fermé reposant au-dessous du nombril, la paume droite portant un foudre dressé à une pointe (fig. 90, d'après TZ. I, p. 689). Son Sceau est dit "Porte-Terre" (Jiji 持地), et consiste à entrelacer les pouces et les auriculaires des deux mains (cf. TZ. VIII, p. 98, no 136). Sa Formule est: Hûṁ hûṁ phaṭ phaṭ jaṁ jaṁ svâhâ, Mdjt. 75 c. Son Germe est hûṁ et sa Forme de Convention un foudre à une pointe TZ. I, p. 55 b, 150 c.



Fig. 90. Chakuetsuji-Kongô (Surata-Vajradhara). (Type « actuel ».)

CHAKUHÔ 擇法 [litt. "choisir, trier les Essences"]; sk. dharma-[pra]vicaya, p. dhamma-[pa]-vicaya; tib. čhos rab-tu rnam-par 'byed-pa Mvy. 846, 990. On trouve aussi les td. hô[kakui] 法[覺意] T. 125 XXXIII (731 a-b), hôge 法解 T. 604 (181 a), etc. —Sélection des Essences; un des sept Membres (parties constituantes, adjuvants) de l'Éveil, le deuxième (après la Mémoire) dans la classification du P.V., le premier dans celle du G.V. (qui compte la Mémoire comme septième, en fin de liste). Cf. Bodaibun 菩提分, s.v. *Bodai, sup. p. 90 b.—Cette Sélection (discrimination, discernement) s'effectue au moyen de la Sapience, qui permet d'opérer un tri, soit, dans l'ordre moral, entre Essences bonnes et mauvaises, soit, dans l'ordre intellectuel, entre Essences vraies et fausses, etc. En raison du rôle capital qui est attribué à la Sapience dans la scolastique, non seulement du G.V., mais aussi du P. V., la littérature d'Abhidharma assigne à la Sélection des Essences une place privilégiée parmi les Membres de l'Éveil : elle n'en est pas seulement un Membre, un auxiliaire partiel, une Cause ; elle est aussi l'Éveil lui-même à l'état de Fruit. De même dans le corps humain le tronc, si on le compare aux membres, bras et jambes, apparaît comme plus essentiel, mais peut cependant être considéré comme un membre si l'on envisage tout l'ensemble du corps.—Toute une section du Saṁyutta Nikâya (vol. V, p. 63-140) est consacrée aux sept Membres de l'Éveil ; elle se retrouve en partie dans le *Saṁyuktâgama* T. 99 XXVI (189 sq.)-XXVII, d'où sont extraites les définitions suivantes : T. 99 XXVII (191 b) : La Sélection des Essences consiste à sélectionner les Essences de Bien (sk. kuśala-dharma) et les Essences de Mal (sk. akuśala-dhº) ; cette double Sélection est Sapience, elle est Éveil-Égal (sambodhi), elle a le pouvoir d'orienter vers le Nirvâṇa ; aussi est-elle un Membre de l'Éveil. Le texte p. correspondant, SaṁºNikº vol. V, p. 110, définit la Sélection comme portant, non pas sur les Essences bonnes et mauvaises, mais sur les Essences externes et internes (ajjhataṁ, bahiddhâ).—Ib. XXVII (192 c) : Quel est l'Aliment (sk. âhâra) de la Sélection des Essences ? Il y a à sélectionner des Essences de Bien et des Essences de Mal : méditer sur ces Essences, de sorte que naisse la Sélection des Essences si elle n'est pas encore née, et que si elle est déjà née elle renaisse et augmente, voilà l'Aliment de la Sélection des Essences. Le passage parallèle du SºNikº, vol. V, p. 104, distingue bien ici les Essences de Bien et celles de Mal, mais en y ajoutant d'autres Essences antinomiques selon une énumération traditionnelle. —Ib. XXVI (190 c) : Le Membre de l'Éveil de la Mémoire étant accompli, alors, en exerçant à l'égard des Essences un choix (senjaku 選擇), une discrimination (fumbetsu 分別), un examen attentif (shiyui 思惟, shiryô 思量), on cultive le Membre de l'Éveil de la Sélection des Essences. Même formule ib. XXVII (196 b). Les passages parallèles du SºNº, vol. V, p. 127 et 72, sont moins explicites. Dans SºNº ib. p. 111, on a trois verbes p. correspondant aux trois termes ch. précités : pavicinati, pavicarati, parivîmaṁsâm apajjati.—Ces passages sont développés dans le Vibhanga p. et, en ch., dans l'*Abhidharma des Sarvâstivâdin*. Dharmaskandhapâda Tt. 1537 VIII (491 c-492 b) [cf. td. jap. Kyis., p. 205 sq., avec bon cm.] : La Sélection des Essences...c'est [re]connaître de façon exacte les Essences, de Bien et de Mal, de péché et sans péché, à cultiver et à ne pas cultiver, inférieures et supérieures, Noires, Blanches et à contre-doses [i.e. comportant à doses égales du Noir et du Blanc ; ch. utettai 有敵對, sk. sapratibhâga], nées de Facteurs [suivent des explications détaillées de ces différents termes]...On appelle Sapience (prajñâ) ou faculté de Sapience (prajñendriya), ou Membre de l'Éveil de la Sélection des Essences, l'Inspection (vipaśyanâ), Associée à un Acte-mental Sans-Écoulement, par laquelle s'opère la Sélection (ciº ?), la sur-Sélection (vi-ciº ?), la sur-sur-Sélection (pra-vi-ciº ?) des Essences, leur compréhension, leur assimilation (tô 等, sam-º ?), leur approche (kin 近, upa-º ?), leur discernement, leur pénétration, leur examen, etc....Définition analogue dans le Sâriputrâbhidharma Tt. 1548 VI (568 a). La formule "Sélection, sur-Sélection, etc...." se retrouve dans la définition de l'Inspection que donne le Sangîtiparyâyapâda Tt. 1536 III (375 b). Ce même ouvrage Tt. 1536 XVI (435 a) définit la Sélection des Essences dans les termes suivants : On appelle ainsi l'Inspection, Associée à un Acte-mental Sans-Écoulement, [par laquelle s'opère] la Sélection éliminatoire, sous toutes ses formes (shokenjakuhô 諸簡擇法 : on choisit le bon ou le vrai, chaku, en éliminant le mauvais ou le faux, ken), qui consiste à méditer sur la Douleur, sa Formation, son Barrage, le Chemin de ce Barrage.—*Saddharmasmṛtyupasthânasûtra* T. 721 XXX (191 c) : La Sélection des Essences consiste à sélectionner, au moyen de la Sapience, les Essences en leur Caractère vrai, à en méditer le Sens et à se le remémorer sans cesse.—Le *Sûtra sur les 37 Ailes de l'Eveil* T. 604 (181 a), td. par Anseikô (Ngan Che kao) à la fin du IIe s. p. C., rend notre terme par hôge 法解 "analyse des Essences" (ou ici : de la Loi), et le définit comme "l'analyse, discriminatoire et conforme [au texte], de tel ou tel texte sacré

(sûtra)".—Dans l'*école Mâdhyamika,* la Sélection des Essences consiste à en reconnaître la Vacuité ; Mahâprºpâramºśâstra Tt. 1509 XIX (205 a) : On appelle Sélection des Essences la recherche, parmi toutes les Essences, des Essences bonnes, mauvaises et Indéfinies, et de leur nature Impercevable.—*La Sélection des Essences comme Membre de l'Éveil.*—Comme on l'a vu dans plusieurs des passages précités, la Sélection des Essences s'opère par la Sapience ; aussi est-elle parfois identifiée à la Sapience, Vibhâṣâ Tt. 1545 CXLI (726 b), Kośa Tt. 1558 IV [K. Lav. II, 154] ; et dans certaines listes des Membres de l'Éveil le terme "Sapience" remplace "Sélection des Essences", p. ex. Tt. 1509 XIX (205 a). Or la Sapience est elle-même identique à l'Éveil ; la scolastique s'attachera donc à démontrer—ou à suggérer—que la Sélection des Essences, seule parmi les sept Membres de l'Éveil, n'est pas seulement un Membre, c.-à-d. une partie constituante ou un adjuvant de l'Éveil, mais qu'elle est l'Éveil même. Telle était notamment l'opinion de l'école Vaibhâṣika.—Vibhâṣâ Tt. 1545 CXLI (726 b) : Quel est l'Éveil [dont il s'agit dans le terme] "les Membres de l'Éveil" ? C'est l'Éveil d'Aboutissement (niṣṭhâ-bodhi ?), c.-à-d. la Connaissance de l'Épuisement et de la Non-Production (kṣaya-anutpâda-jñâna : connaître que les Écoulements [Passions et ce qui s'ensuit] sont Épuisés, et qu'ils ne se Produiront plus ; c'est la définition même de l'Éveil, K. Lav. VI, 282 ; cf. *Chi 智) ; ou encore, c'est l'intuition exacte (nyojitsu-kaku 如實覺 ; bodhi=buddhi ?), c.-à-d. la Sapience sans Écoulement. Les sept Membres sont des parties (bhâga ou pakṣa) de cet Éveil, c'est pourquoi on les appelle "Membres" (anga) ; mais la Sélection est à la fois Éveil et Membre de l'Éveil, tandis que les six autres ne sont que Membres et ne sont point Éveil.—Ib. XCVI (496 c) : Le terme "Membres de l'Éveil" a deux sens...D'une part, on les appelle ainsi en tant qu'ils sont Éveil en puissance (nô-kakugo 能覺悟) ; de l'autre, en tant qu'ils sont des "Membres" [i.e. des parties constituantes ou auxiliaires] de l'Éveil. La première de ces deux définitions ne doit s'appliquer qu'à l'un des Membres à l'exclusion des six autres [la Sélection des Essences, étant Éveil, possède par elle-même, et elle seule, le "pouvoir d'Éveil", nô-kakugo] ; la deuxième, aux six à l'exception de l'une [seule la Sélection peut être assimilée à l'Éveil même, et n'en est donc pas seulement un "Membre", un des éléments partiels comme les six autres]... La Sélection des Essences est à la fois Éveil et Membre de l'Éveil ; les six autres ne sont que Membres et ne sont point Éveil. [L'Éveil étant comparé à un corps, la Sélection des Essences est pareille au tronc, qui constitue la partie essentielle du corps, dont les membres ne sont que des éléments secondaires ; mais ce tronc peut tout de même être considéré comme un membre si l'on se place au point de vue de tout l'ensemble du corps.]—Cf. Kośa Tt. 1558 XXV [K. Lav. VI, 288], attribuant cette doctrine à l'école Vaibhâṣika ; et Tt. 1606 X (740 c) [Sthiramati] : Parmi les sept Membres de l'Éveil, la Sélection des Essences est celui qui constitue le Substantiel propre [de l'Éveil] ; en effet, il a les Caractères propres de l'Éveil.—Ces idées sont développées dans un traité ch., Ttt. 1851 XVI (786 b), qui distingue la Sélection des Essences des six autres Membres de l'Éveil parce qu'elle a pour Substantiel la Sapience, laquelle est [l'Éveil à l'état de] Fruit et non pas une Cause [de l'Éveil], alors que les autres ne sont que des Causes. —L'importance de ce Membre ressort du reste de la définition de l'Abhidharma telle qu'on la trouve au début du Kośa Tt. 1558 I [K. Lav. I, 5] : Comme, en dehors de la Sélection des Essences, il n'y a pas de moyen pour éteindre les Passions—et c'est en raison des Passions que le Monde erre dans cet océan de l'Existence—, en vue de cette Sélection, l'Abhidharma a été, disent-ils, énoncé par le Maître.— D'un point de vue général, la Sélection des Essences s'opère par la Sapience, au moyen de l'Inspection ; mais en tant que Membre de l'Éveil, et selon la méthodologie propre de ces sept Membres—du moins dans le P.V.—, elle doit être précédée des exercices de la Mémoire (1er Membre), qui en sont la condition préalable. Cf. p. ex. le Saṁº Âgama T. 99 XXVI (190 c), cité sup. ; aussi Dharmaskandhapâda Tt. 1537 VIII (491 b) : C'est en progression successive que se produisent, que s'obtiennent, que se cultivent jusqu'à plénitude les Membres de l'Éveil...Après avoir produit, obtenu, cultivé jusqu'à plénitude la Mémoire, par suite de la Mémoire on exerce une Sélection, etc.... —La Vibhâṣâ Tt. 1545 XCVII (499 c) définit le rapport, l'Association qui existe entre chacun des Membres, en particulier entre la Mémoire et la Sélection des Essences.—L'Ekottarâgama T. 125 XXXIV (739 a) établit une correspondance entre les sept Membres de l'Éveil et les Passions qu'ils contrecarrent ; d'après ce système, la Sélection des Essences sert de Contrecarrant à la Haine (ou Malveillance).—La Vibhâṣâ Tt. 1545 XCV (494 a) et le Yogâcâryabhûmiśâstra Tt. 1579 XXIX (445 a) répartissent les Membres de l'Éveil entre les Rubriques de la Quiétude (sk. śamatha] et de l'Inspection (sk. vipaśyanâ) : sont comptés comme contribuant à la Quiétude les trois derniers Membres : Détente (5), Concentration (6), Apa-

thie (7) ; comme relevant de l'Inspection, la Sélection des Essences (2), la Bonne-volonté (3), la Joie (4) ; la Mémoire (1) est commune aux deux rubriques. La Vibhâṣâ renvoie à ce propos au Saṁyuktâgama T. 99 XXVII (191 c-192 b) [=SᵒNikᵒ, vol. V, p. 112 sq.], qui recommande de cultiver la Détente (5), la Concentration (6), l'Apathie (7), quand l'Esprit est exalté ou excité, mais la Sélection (2), la Bonne-volonté (3), la Joie (4), quand l'Esprit est déprimé ou affaibli. —Enfin la Vibhâṣâ XCVI (496 a, 20) institue un système de correspondance entre les trente-sept Ailes et les sept Membres de l'Éveil : quatre des Ailes sont attribuées au Membre de la Sélection des Essences, à savoir : les Aide-Mémoire, l'Organe de la Sapience, la Force de la Sapience, et la Vue-correcte. L'identification de la Sélection des Essences et de la Vue-correcte donne lieu à des "distinguo" longuement discutés ib. XCV (493 b-c).—Bibliogr. sur Chakuhô, Moch. 1890.

CHAKUJI 擇地, "choisir le terrain". Dans l'És., choix préliminaire d'un terrain ou endroit convenable pour y établir un Cercle (*Mandara), faute de quoi l'Atteinte, le succès du rite (*shijji, sk. siddhi) risque d'être compromis. Cette règle semble être actuellement négligée au Japon, où les Cercles ne s'établissent plus à même le sol en plein air ; mais elle est prescrite à maintes reprises dans les textes classiques de l'És. ch. On qualifiait même la siddhi de supérieure, de moyenne ou d'inférieure, selon l'endroit choisi Mdjt. 1600 c. Le Vairocanasûtra T. 848 I (4 b) [add. entre crochets d'après le cm. Ttt. 1796 III (615 b-616 c)] énumère, par ordre d'excellence, les terrains où l'on peut faire des Cercles (endan 圓壇, *Dan circulaires) : Sites montagneux ou forestiers où abondent les fèuilles, les fruits, les sources pures qui réjouissent les pratiquants et que célèbrent les B. [l'endroit doit être plaisant] ; bords de cours d'eau, agrémentés d'oies sauvages et autres oiseaux [qui chantent et s'ébattent : ambiance de pureté et de tranquillité] ; lieux visités naguère par des B. complets, des B.-pour-soi, des Auditeurs ou des Disciples [où ils ont obtenu la Voie, ou le Nirvâṇa, ou résidé longuement, p. ex. les huit stûpa de l'Inde ; ces lieux jouissent d'un prestige particulier et sont protégés par les Dieux, les démons n'osent y venir troubler les officiants] ; les monastères, les Ermitages [et autres logis de religieux qui observent la Conduite-brahmique] ; les maisons fleuries [i.e. élégantes], les édifices élevés, les parcs à étangs [et autres résidences laïques distinguées] ; les caitya [on établit les Cercles auprès d'eux sur (l'un des) quatre côtés] ; les lieux de culte du Dieu du Feu [où il est adoré par les Brahmisants de Conduite pure, et qui sont éminemment purs] ; les parcs à bétail [où l'on assemble le bétail en Inde, à 5 ou 10 Lieues des villages, et où s'accumulent ses excréments, mais que les Brahmanes estiment purs ; pour y établir un Cercle, il faut faire sortir le bétail] ; [les îlots dans] les rivières ou pièces d'eau [loin de toute souillure] ; les temples des Dieux [maisons où l'on prie, en jeûnant, les Dieux Mondains : mais on veillera à ce qu'il n'y ait point d'hérétiques, d'incroyants dans ces temples] ; maisons vides [habitations abandonnées par des gens du Monde, et restées propres] ; lieux où des Voyants ont obtenu la Voie [logis des sages Mondains qui recherchent les cinq Supersavoirs] ; à défaut des précédents, autres lieux qui agréent au Maître.—Le Guhyatantra T. 897 I (761 a-b), dont une section (la 3ᵉ) entière est consacrée au "choix du terrain" pour les Cercles, recommande d'éviter les terrains présentant des hauts ou des bas, encombrés de broussailles épineuses ou de fragments de crânes, proches de précipices, de fosses, de puits, d'étangs desséchés, riches en racines d'arbres, en "nids" d'insectes, les terrains salins, alcalins, carbonifères, pierreux, naturellement secs, où abondent les insectes ou vers poilus. Un terrain faste doit être aplani et reluisant de propreté, et si possible un peu abaissé vers le Nord-Est ; si, après avoir fait un trou profond d'une coudée (sk. hasta), on remet dans ce trou la terre excavée et qu'il en reste de trop, c'est que le terrain est bon ; l'Atteinte sera assurée. Un terrain entouré d'eau, riche en arbres vivaces, pleins de sève, couverts de feuilles, de fleurs, de fruits, sera particulièrement favorable. Pour les rites d'Apaisement [rites relevant du "clan" de B., un des trois "clans" ou Sections, sk. kula, de l'És.], on choisira un terrain de teinte blanche, de préférence au sommet d'une montagne, ou dans un parc à bétail, ou près d'un caitya ou d'un temple bouddhique ; pour les rites d'Accroissement [clan de Lotus] un terrain rouge ou jaune, au bord du Gange ou d'un étang à lotus ou de la mer, sur un bas-fond ; pour les rites d'Exorcisme [clan de Diamant], un terrain noir, dans un cimetière, ou dans un temple de Matara 魔怛羅 [sk. mâtṛ—culte des Sept Mères ?], en un site vacant, dans une maison vide, en un lieu désert et malpropre. Un cercle dit de siddhi "supérieure" [i.e. de la Section de B.] sera établi auprès d'un des huit grands stûpa, ou d'un vestige des saints, ou en un site plaisant, pur, ou au sommet d'un mont, etc. ; un Cercle destiné à rechercher la richesse, les honneurs, etc. [rite d'Accroissement, Section de Lotus]

sera établi dans un étang à lotus épanouis, auprès duquel s'ébattent des oies sauvages ; un Cercle [de la Section] de Diamant [rite d'Exorcisme], dit "inférieur", se fera auprès d'une montagne, dans un ravin, dans les grottes d'une falaise, le but étant de pénétrer dans les palais des Asura [où l'on obtient longue vie, cf. *Ashura]. Le texte ajoute encore de nombreux détails sur les terrains à choisir selon les rites variés qu'on se propose d'accomplir.—Prescriptions analogues dans Susiddhikaratantra T. 893 I (section VI, p. 605-606) et Subâhuparipṛcchâ T. 895 II (section II, p. 720-722) ; dans Ttt. 911 (926-927) ["Méthode pour établir le Cercle et choisir le terrain", ouvrage ch. de Erin 慧琳 (737-820 A.D.), fondé sur T. 848, 893, 895, 897] ; dans Tt. 910 (924) [ouvrage de traducteur inconnu, qui se réfère à un sûtra également inconnu par ailleurs, et fut importé au Japon au IXe s.], où se trouvent énumérées 42 sortes de terrains favorables. On remarquera dans ces textes de l'És. ind., td. en ch. sous les Tô (T'ang), l'absence de toute notion qui révélerait une influence de la géomancie ch. fûsui 風水.— Ttt. 1796 IV (616 c-617 a) donne une interprétation "profonde", c.-à-d. symbolique, du "choix du terrain" : le Maître choisit un "terrain Spirituel" favorable (shinji 心地) dans l'Esprit du Disciple (ou de l'initié) pour y créer tel ou tel "Cercle" mystique, etc.—V. aussi Bdji. 3327 ; Mdjt. 1600 ; et cf. *Mandara.

CHAKUJI² 擇時, "choisir le temps" ; choix du moment approprié—jour et heure—pour établir un Cercle ou pour toute cérémonie, És. ou autre. Ce choix repose sur des considérations astrologiques, et dépend du genre de Cercle ou de rite qu'on a en vue. Le Vairocanasûtra T. 848 I (4 c) enseigne comment, après avoir choisi et nettoyé le terrain sur lequel on établira le Cercle (cf. art. précédent), il faut fixer un jour bien faste (ryônisshin 良日晨 ; 晨 doit être ici pour 辰), un moment où l'heure (jibun 時分, sk. muhûrta), les constellations fixes (shuku 宿, sk. nakṣatra) et les planètes (shû 執, sk. graha) se trouvent en parfaite convenance [avec le rite particulier qu'on prépare], avant le repas [de midi] ; encore faut-il qu'il se produise par surcroît un signe (sô 相, sk. nimitta) de bon augure. Le cm. Ttt. 1796 IV (617 c-619 a) donne une liste commentée de jours fastes et explique longuement les autres termes qui figurent dans ce passage du sûtra : Il y a trente "heures" par jour astronomique, 27 constellations fixes qui sont les "mansions" de la lune au cours de sa révolution céleste de 27 jours, 9 planètes, dont le caractère faste ou néfaste est fixé par le calendrier astrologique ind., etc. Le premier tiers du jour astronomique, dit "avant le repas", convient aux rites d'Apaisement ; le soir convient aux rites d'Accroissement, la nuit aux rites d'Exorcisme ; or, comme l'Onction avec entrée dans un Cercle est un rite d'Apaisement, c'est "avant le repas" qu'elle doit avoir lieu. Quant aux "signes de bon augure" qui doivent se produire pour que la réussite du rite soit assurée, il s'agit de phénomènes extérieurs d'ordre sensible, tels que, sur terre, la rencontre de garçons ou de fillettes portant cinq sortes de Pots, etc., ou, dans les airs, l'apparition de nuées d'heureux présage, de vapeurs de cinq couleurs, d'un arc-en-ciel intempestif, etc. [Sur l'importance des conjonctions des mansions lunaires et des planètes, nakṣatra-graha-yuti, dans l'astrologie ind., cf. Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik, dans Grundriss, III, 9, p. 36 ; sur celle des heures, sk. muhûrta, ib. p. 67.]—Le Susiddhikaratantra T. 893 (625-626), qui consacre toute une section (XXXIII) à ce sujet, donne des indications analogues, mais parfois divergentes.—Le "Sûtra, prononcé par le Bs. Mañjuśrî et les Voyants, sur les heures et les jours fastes et néfastes, sur les mansions lunaires et les planètes heureuses et malheureuses", T. 1299, traite longuement de la même question [Huber a signalé dans cet ouvrage—et autres apparentés— des influences iraniennes transmises en Chine par les Manichéens (BEFEO, VI, 39-43)] ; ce texte distingue notamment (392 c) trois groupes de sept jours marqués par des conjonctions des mansions lunaires et des planètes, auxquels il assigne des épithètes qui sont encore en usage au Japon : (1) les sept jours d'Ambroisie (Kanronichi 甘露日), fastes pour l'étude, la réception des Sceaux És., la pratique des Formules ; (2) les sept jours du Pic de Diamant (Kongôbunichi 金剛峯日), fastes pour les rites d'Exorcisme et l'observance de la Formule du Fils-de-Dieu Soleil (Sûrya-devaputra) ; (3) les sept jours de Râkṣasa (Rasetsunichi 羅刹日), qui sont néfastes pour toute entreprise et ne conviennent qu'à la chasse et autres agissements nocifs.—Cf. aussi Guhyatantra T. 897 I (761 c-762 b, exposé détaillé) ; Subâhuparipṛcchâ T. 895 II (728 a-b, liste de jours fastes) ; Tt. 994 (516 a) ; Tt. 1086 (211 b) ; etc.—Tous ces textes apportent une documentation précise et abondante sur les conceptions astrologiques (et astronomiques) qui avaient cours en Inde aux VIIe-VIIIe siècles. Avant d'acquérir ainsi droit de cité dans le bouddhisme et en particulier dans l'És., l'astrologie avait été proscrite au même titre que les autres sciences ou techniques profanes ; elle est condamnée p. ex. dans le

Brahmajâla, Dîrghâgama T. I XIII (84 c), qui interdit au clergé l'étude de l'astronomie et toute vaticination astrologique (=Dîgha Nik° I, I, 24). Et même dans le G.V., le Mahâparinirvâṇasûtra T. 374 XX (482 b) réprouve, comme contraire à l'esprit du bouddhisme, la préoccupation de distinguer entre jours fastes et néfastes ; le médecin Jîvaka adresse, dans ce sûtra, le discours suivant au roi Ajâtaśatru, qui veut s'assurer d'un jour propice pour aller rendre visite au B. : "Dans la Loi du Tg., il n'y a pas à choisir jour heureux ni étoile faste ! De même qu'un malade grave recherche un médecin sans considérer si le jour ou l'heure sont fastes ou non, ainsi vous-même, ô roi, malade grave qui recherchez ce médecin excellent qu'est le B., n'avez pas à choisir heure propice ni jour heureux ! De même qu'un feu de bois de santal et un feu de bois de ricin ont tous deux pour Caractère commun et identique le fait de brûler, ainsi, grand roi, que le jour soit faste ou néfaste, en vous rendant auprès du B. vous anéantirez vos péchés !" —Mais avec le relâchement de la règle monacale et le contact toujours plus étroit entre clercs et fidèles laïcs dans le G.V., l'interdit dont était frappée l'astrologie (tout comme la médecine, cf. *Byô 病, et d'autres techniques profanes) tomba peu à peu dans l'oubli, et cette technique "mondaine" fut admise, tout au moins dans certaines écoles bouddhiques. A propos des six jours mensuels de Sabbat (cf. *Fusatsu), le Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 XIII (160 b) déclare que "dans le bouddhisme il n'y a pas de jours bons ni mauvais", mais que ces six jours ont été fixés "pour se conformer à ce que dans le monde [on croit être] des jours mauvais" ; en effet, d'après cet ouvrage, les six jours de Sabbat sont définis comme ceux durant lesquels les fidèles laïcs font vœu d'observer huit Défenses (cf. *Kai), et le choix de ces jours (8, 14, 23, 25, 29, 30 du mois) est expliqué par le fait qu'on les tenait en Inde pour néfastes et que les laïcs bouddhistes, en observant les Défenses Sabbatiques, croyaient se protéger contre les entreprises des démons malins et des divinités cruelles qui jouissaient ces jours-là d'un pouvoir particulier. Ce texte attribué à Nâgârjuna montre comment des croyances extra-bouddhiques pénétrèrent dans l'Église sous l'influence de la communauté laïque. Mais la résistance à ces "superstitions" n'a jamais cessé de se faire sentir. Même dans un texte purement És. comme T. 849 (60 b), td. par Amoghavajra, on lit que pour bien pratiquer la Déflexion des Mérites "il ne faut prendre en considération ni temps ni lieu, ni faste ni néfaste, et il ne faut pas non plus s'attacher aux rites" ; et au Japon, alors que la secte Shingon attribue une grande importance au "choix du temps" (cf. le long article d'un spécialiste dans Bdji. 3327-3328), la secte Shin se refuse à en tenir compte (cf. dans S. XL, 9, 35 b-36 a, les déclarations formelles du fondateur de la secte, Shinran, qui se réfère au texte du Mahâparinirvâṇasûtra cité ci-dessus).

CHATÔ (ou ‡satô en "prononciation des Song", Sôon 宋音) 茶湯 : le thé et l'eau chaude. En Chine, sous les Song, il était d'usage de servir aux visiteurs du thé à leur arrivée et de l'eau chaude à leur départ. D'après un ouvrage qui semble dater du début du XIIe s. (南窗記談, 13 a-b, éd. 知不足齋叢書 ; sur ce recueil d'anecdotes, cf. 四庫全書總目, CXLI), cette coutume était absolument générale dans toutes les classes de la société. A la cour impériale, lors des audiences données par les grands ministres aux fonctionnaires réunis, on buvait du thé au début et de l'eau chaude à la fin de l'audience (texte du XIe s. cité Zrzs. 390). Dans le rituel de la secte *Zen, en Chine comme au Japon, le thé et l'eau chaude jouaient un certain rôle soit comme offrandes, soit comme breuvages. Le mot sino-jap. tô 湯 (en jap. yu) semble désigner ici simplement de l'eau chaude, sens que ce terme a conservé au Japon et dans certains dialectes ch., tandis que dans le ch. parlé moderne en général il a pris le sens de "bouillon" (d'herbes, de viande, etc.) ; toutefois d'après Bdjt. 1252 a, le tô du rituel bouddhique contenait parfois du riz, des matières aromatiques, etc. Actuellement dans la "cérémonie du thé", au Japon, l'eau chaude n'intervient que de façon fort accessoire et à titre préliminaire : lors de l'arrivée des hôtes, on leur offre, dans la salle d'attente, de l'eau chaude contenant de la farine de grains de céréales, grillés et parfumés au fenouil, à l'écorce de mandarine, etc. (kôsen 香煎) ; puis à la fin du repas léger (kaiseki 懐石), qui précède, dans la "chambre de thé" même, la consommation proprement dite du thé, on sert un bouillon de riz brûlé (koge-yu 焦湯), c.-à-d. de l'eau chaude contenant des grains de riz qu'on a laissés s'attacher au fond de la marmite et se roussir lors de la cuisson du riz.—Les "offrandes" de thé (tencha 奠茶) et d'eau chaude (tentô 奠湯) étaient présentées, dans la secte Zen, aux B. ou Bs., aux saints, aux patriarches de la secte, ou devant les tablettes des moines défunts du couvent, soit quotidiennement, soit aux anniversaires de leur mort (kinichi 忌日) ; ou encore, lors des funérailles des moines, devant le cercueil. Avant midi, l'offrande de thé précédait celle d'eau chaude ; après midi l'ordre était inverse. Cf. le manuel réglant la vie conventuelle de

la secte Zen, Ttt. 2025, ouvrage compilé en Chine à l'époque mongole (vers 1338), mais qui utilise des sources antérieures à partir des T'ang; et Bdjt. 600, 1204, 1252, 1254; Bdji. 3329, etc. Ces offrandes constituent (ou constituaient) au Japon un élément si essentiel du culte Zen, que le terme ‡satô s'emploie pour désigner les visites des fidèles aux temples, soit aux jours commémoratifs des morts, fixés par le rituel funéraire (cf. *Sai), soit encore aux jours où l'on s'acquiert des mérites particuliers en rendant hommage, dans tel ou tel temple, à tel ou tel B. ou Bs.; cf. Bdjt. 600, 1204.—Quant à la "cérémonie" du thé et de l'eau chaude (‡satôrei 茶湯禮), ou du thé seul (‡sarei 茶禮), elle consistait, dans les monastères Zen, à boire en commun du thé et de l'eau chaude, à l'occasion de certains actes solennels de la vie ecclésiastique, fêtes, etc.; les règles en étaient fort élaborées. Cette cérémonie avait lieu par ex. lors de la réception d'un nouveau "doyen" (shuza 首座) par l'abbé (hôjô 方丈), ou lorsque l'administrateur du couvent (jûji 住持) rendait visite au doyen, ou au début de la Retraite estivale (*Ango), etc.; cf. pour la Chine Ttt. 2025 IV (1135 a sq.), VI (1150 b sq.), où l'on trouvera des descriptions minutieuses. Actuellement dans certains temples Zen du Japon, le ‡sarei collectif a lieu deux fois par mois, ou même deux fois par jour, et les moines convoqués sont obligatoirement tenus d'y assister; cf. Suzuki, The Training of the Zen Buddhist Monk (Kyôto, 1934), p. 88, 99, et pl. 41. A chacun des "départements" du couvent est attaché un "préposé au thé" (chaju ou ‡saju 茶頭), et derrière la salle de culte (hôdô 法堂) se trouve parfois un édifice spécial réservé à la cérémonie du thé (chadô, ‡sadô 茶堂); cf. Bdjt. 1204.—C'est de cet usage de la secte Zen que dérive la "cérémonie du thé" laïque, célèbre au Japon sous le nom de Cha no yu 茶の湯, litt. "l'eau chaude du thé"; ce terme, qui n'apparaît du reste qu'au XVIe s. (en 1523)—auparavant on disait "réunion de thé" cha no e 茶會, cha no yoriai 茶寄合 (cf. Kimiya, Nisshi-kôtsû-shi, II, 269)—, est évidemment tiré de l'expression bouddhique chatô (‡satô); mais dans cette dernière les mots "thé" et "eau chaude" forment en principe un composé coordinatif et non subordinatif. On trouve déjà en ch., p. ex. dans un petit traité disciplinaire de Gijô (Yi tsing, ca. 700 A.D.) sur les breuvages, Ttt. 1902 (903 b), des expressions comme kyôshi-chatô 杏子茶湯 "*bouillon* de noyaux d'abricots [pilés] ou *de thé*", où la construction est subordinative; et au Japon dès ca. 1200 A.D., dans le traité sur le thé de Eisai (cf. inf.), le terme chatô est pris au sens de "bouillon (ou infusion) de thé", comme il ressort de l'emploi parallèle de sôtô 桑湯 "infusion de feuilles de mûrier".—Le thé lui-même, plante et breuvage, semble avoir été introduit au Japon une première fois par des moines bouddhistes qui se rendirent en Chine aux environs de l'an 800; mais la culture ne s'en développa guère avant le XIIe s. Eisai 榮西, patriarche fondateur de la secte Zen au Japon, rapporta de Chine en 1168 des graines de thé qu'il planta, et composa un ouvrage sur les vertus hygiéniques et curatives du thé (Kissa-yôjô-ki 喫茶養生記). Le thé passait alors pour un adjuvant des pratiques d'Extase (*Zen), comme contrecarrant de la somnolence (texte cité ap. Kimiya, op. cit., II, 66; cf. aussi Sadler, Cha-no-Yu, 93). L'usage et la culture s'en répandirent dans les couvents de la secte Zen; au XIVe s. beaucoup de plantations célèbres appartenaient à des temples bouddhiques (texte ap. Ksdj. 1759). C'est à l'époque mongole (XIVe s.) qu'à la suite des séjours de nombreux moines de la secte Zen en Chine, et de l'influence qu'ils exercèrent dès lors sur la noblesse féodale du Japon, la "cérémonie du thé" se répandit dans la haute société laïque, d'abord comme une "mode chinoise" (Karayô 唐様), de bon ton dans le monde élégant, puis peu à peu comme un rite quasi-sacramentel qui était censé provoquer une sorte de catharsis spirituelle et dont tous les éléments furent rigoureusement fixés par des maîtres et des écoles s'inspirant de la mystique Zen. Actuellement encore le centre de ces écoles (dont on fait remonter la "généalogie" au milieu du XVe siècle) est un temple Zen de Kyôto, le Daitokuji 大德寺, dont le supérieur délivre les brevets de compétence. La "chambre de thé" réservée à cette cérémonie (chashitsu 茶室), dont la superficie est de 4 1/2 nattes mesurant 3 sur 6 pieds chacune, soit au total un carré de 9 pieds de côté, est conçue à l'imitation de la cellule de 10 pieds de côté qu'occupait Vimalakîrti (cf. *Hôjô 方丈). Les petits vassaux (samurai) qui remplissaient la fonction de maître de thé se rasaient la tête comme des moines et on les dénommait "bonzes du thé", cha-bôzu 茶坊主 (cf. *Bôzu). Pour cette cérémonie, on utilise le thé en poudre (maccha 末 [ou 抹] 茶), comme en Chine sous les Song, et sans doute sous les Yuan.—Il semble probable que le Cha no yu, tel qu'il se pratique encore au Japon, remonte en fait, par ses origines lointaines, à un cérémoniel ch. qui n'avait rien de spécifiquement bouddhique; si cette cérémonie, au Japon, se trouve liée au bouddhisme, c'est qu'elle y fut introduite par les maîtres de la secte Zen qui assurèrent le contact culturel entre la Chine et le Japon à l'époque des Song et des Yuan

et exercèrent dès lors une influence profonde sur la société jap. Au IXe s. le pèlerin Ennin 圓仁, qui parcourut la Chine de 838 à 847 et nous a laissé une relation minutieuse de ses observations, ne décrit rien de pareil en Chine ; il note seulement que lors des agapes végétariennes (*Sai 齋) qui réunissaient dans les temples ch. moines et laïcs, on consommait du thé et du riz (Dnbz. CXIII, 216 a, 252 a-b). Les descriptions des cérémonies de Chatô qui figurent dans le manuel ch. cité ci-dessus 282 a [1], Ttt. 2025, doivent se rapporter à une époque bien postérieure. —Sur le Cha no yu, cf. K. Okakura, The Book of Tea ; Chamberlain, Things Japanese, s.v. Tea, Tea Ceremony ; A. Berliner, Der Teekult in Japan (Leipzig, 1930) ; Y. Fukukita, Cha-no-Yu, Tea-cult of Japan (Tôkyô, 1932) ; A. L. Sadler, Cha-no-Yu, The Japanese Tea Ceremony (Londres-Kôbe, 1934) ; T. Kimiya 木宮泰彦, Nisshi-kôtsû-shi 日支交通史 (Histoire des relations sino-jap., Tôkyô, 1927), II, 64-66, 255-270.

CHI 智, sk. jñâna, p. ñâṇa, tib. ye-śes.—Connaissance.—Pour l'aperçu général, cf. *E 慧, " Sapience" (sk. prajñâ) ; pour la terminologie ch., *Chie 智慧; pour les catégories numériques, *Nichi "deux Chi", *Sanchi "trois ~". *Shichi "quatre ~", *Gochi "cinq ~". V. aussi *Muchi 無智 (sk. ajñâna).

Petit Véhicule.—*Saṁyuktâgama* T. 99 XIV (99 c): Il y a 44 espèces de Connaissances : Connaissance se rapportant [1] à la Vieillesse et à la Mort, [2] à leur Formation, [3] à leur Barrage, [4] au Chemin menant à leur Barrage ; [5-44] Connaissances se rapportant aux dix autres Données-causales (à l'exception de l'Inscience), sous les quatre aspects de leur existence, de leur Formation, de leur Barrage et du Chemin menant à leur Barrage... Il y a 77 espèces de Connaissance : [Les onze intervalles, représentant les onze relations causales entre les douze Données-causales, multipliées par les sept Connaissances, énumérées comme suit pour le cas de la relation causale entre Naissance (11e Donnée-causale) et Vieillesse-Mort (12e Donnée-causale) :] (1) savoir que la Naissance [actuelle] est Facteur de Vieillesse-Mort ; (2) savoir qu'en dehors de la Naissance il n'est rien qui produise Vieillesse-Mort ; (3) savoir que la Naissance passée produit Vieillesse-Mort ; (4) savoir que seule la Naissance passée produit Vieillesse-Mort ; (5-6) comme sous (3-4) en substituant "future" à "passée" ; (7) Connaissance de la Résidence des Essences (hôjû-chi 法住智, p. dhammaṭṭhitiñâṇa ; cf. inf. p. 288 sq., Vibhâṣâ) : c.-à-d. savoir certainement que [la Naissance en tant que Facteur de Vieillesse-Mort] est Impermanente, Opérée, produite par l'Esprit, née de Facteurs, Essence Épuisable, Essence périssable, [et en même temps] Essence [dont il faut se] Dégager, Essence à Barrer.—*Connaissance et Notation.*—*Vibhâṣâ* Tt. 1545 IX (44) : Il y a une école qui soutient l'identité de la Connaissance et de la Notation, disant que la seule différence [insignifiante] consiste dans le préfixe vi- [sk. jñâna=vi-jñâna]. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que le Substantiel de la Notation est différent de celui de la Connaissance. En effet, le Sûtra dit : "La Notation est Associée à la Connaissance [et donc différente d'elle]..." Il y a une école soutenant la thèse que la Connaissance prend toutes les Essences comme ses Objectifs, tandis que la Notation n'en est pas capable. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que la Connaissance et la Notation prennent ensemble (gu 俱, i.e. l'une comme l'autre) toutes les Essences comme Objectifs, aussi bien en général qu'en particulier. Il y a une école soutenant que la Connaissance prend les Caractères propres (sk. svalakṣana) et généraux (sâmânya-lakṣana) comme Objectifs, tandis que la Notation ne prend comme Objectifs que les Caractères propres. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que la Connaissance et la Notation prennent ensemble les deux espèces de Caractères comme Objectifs. Il y a une école soutenant que la Connaissance prend des Objectifs dont la nature est homogène ou n'est pas homogène à celle du Connaisseur, tandis que la Notation ne prend que des Objectifs homogènes. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons, etc.... Il y a une école soutenant que la Connaissance prend des Objectifs présents, passés, futurs et non-temporels, tandis que la Notation ne prend que les Objectifs présents. Pour réfuter cette thèse, etc.... Il y a une école soutenant que la Connaissance prend comme Objectifs les cinq Masses et des Objets qui n'appartiennent à aucune Masse, tandis que la Notation ne prend que le Formel comme Objectif. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que la Connaissance et la Notation ensemble prennent comme Objectifs les cinq Masses et des Objets n'appartenant à aucune Masse. Il y a une école soutenant que la Connaissance prend comme Objectifs les Séries de soi-même et d'autrui, tandis que la Notation ne prend comme Objectif que la Série de soi-même. Pour réfuter cette thèse, etc.... (cf. ci-dessous Connaissance de l'Esprit d'autrui, paracittajñâna.) Il y a une école soutenant que la Connaissance prend comme Objectifs les Sphères intérieures et extérieures, tandis que la Notation ne prend que les Sphères extérieures comme

Objectifs. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que la Connaissance et la Notation prennent ensemble l'extérieur et l'intérieur comme Objectifs. Il y a une école soutenant que la Connaissance prend comme Objectif ce qui est à-Écoulement et ce qui est sans-Écoulement, tandis que la Notation ne prend que ce qui est à-Écoulement comme Objectif. Pour réfuter cette thèse, etc.... Il y a une école soutenant que la Connaissance prend pour Objectifs l'Opéré et l'Inopéré, tandis que la Notation ne prend que l'Opéré comme Objectif. Pour réfuter cette thèse, etc.... Il y a une école soutenant que la Connaissance n'est qu'un Membre du Chemin [Saint à huit Membres], tandis que la Notation n'est qu'un Membre du Devenir [c.-à-d. de l'enchaînement des douze Données-causales]. Aussi l'école Vatsîputrîya en appelle-t-elle au Sûtra, disant que la Vue Correcte [1er des Membres du Chemin] est ce Membre du Chemin [la Connaissance], tandis que l'Opérant [2e des Données-causales] est le Facteur de la Notation. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que la Connaissance et la Notation se trouvent toutes deux ensemble dans les deux Membres [i.e. dans la Vue Correcte, 1er Membre du Chemin, et dans la Notation, 3e des Données-causales] et que l'expression du Sûtra est forcée (kyô 强). Il y a des écoles comme les Dârṣṭântika qui soutiennent que la Connaissance et la Notation ne se trouvent pas ensemble. Pour réfuter cette thèse, nous démontrons que la Connaissance et la Notation naissent simultanément.—Pourquoi parle-t-on [dans les six "pieds" ou traités fondamentaux de l'Abhidharma] d'abord de la Connaissance, et ensuite de la Notation ?... Il y en a qui disent que c'est l'ordre suivi dans les anciens Sûtra et Śâstra. Śâriputra dit à Mahâkauṣṭhila dans un Sûtra : "On donne le nom de Connaissance à la faculté de savoir (nôchi 能知), le nom de Notation à la faculté de discerner (nôryô 能了)" ; et le Prakaraṇapâdaśâstra traite d'abord du Connaissable (sk. jñeya), i.e. de la Rubrique de la Connaissance, et ensuite de l'Objet de la Notation (shoshiki 所識, sk. vijñeya), i.e. de la Rubrique de la Notation. Aussi Dharmanandi dit-il : "Dans le Fonctionnement de la Connaissance et de la Notation, il y a une différence de supériorité" [c.-à-d. la Connaissance est supérieure à la Notation]. C'est pourquoi aussi on traite de la Notation après la Connaissance. Il y en a qui disent : "La Connaissance et la Notation sont toutes deux des Essences Radicales. La Connaissance est la Racine de toutes les catégories (hon 品) pures ; la Notation est la Racine de toutes les catégories impures. C'est en raison de la supériorité des catégories pures, qu'on traite de la Connaissance d'abord." Il y en a qui disent : "La Connaissance et la Notation sont toutes deux des Essences "capitales" (jôshu 上首, sk. pramukha ?)". Le Sûtra dit : Si la Connaissance (*myô 明, Science=ici Connaissance) domine, toutes les innombrables bonnes Essences naissent et grandissent ; si la Notation domine, toutes les Essences Passionnées naissent et grandissent. C'est en raison de la supériorité des bonnes Essences, qu'on traite de la Connaissance d'abord." Il y en a qui disent : "La Connaissance et la Notation sont toutes deux des Refuges (shoeshu 所依趣, sk. pratisaraṇa). Aussi le Sûtra dit-il : "Il faut prendre comme Refuge la Connaissance, non pas la Notation (cf. Mvy. 1548)." Les champs d'activité (shogyô 所行, sk. gocara) et les Domaines des cinq Organes, différents pour chacun des Organes, sont tous ensemble régis et reçus (ryôju 領受) par l'Organe du Mental. L'Organe du Mental est leur Refuge commun [c.-à-d. leur support, sk. âśraya, cf. S. Lav. 239]. En raison de la supériorité du support [constitué par] la Connaissance, on la mentionne d'abord." Il y en a qui disent : "La Connaissance et la Notation sont toutes deux à-Objectifs (ushoen 有所緣, sk. sâlambana). Parmi les 12 Sphères, il y en a deux qui sont à-Objectifs : la Sphère du Mental et la Sphère des Essences [K. Lav. I, 62]. Lorsqu'on parle de "Connaissance", on a généralement en vue [seulement] la Sphère-à-Objectifs des Essences [i.e. des Essences de l'Ordre de l'Esprit] ; lorsqu'on parle de "Notation", on a généralement en vue la pluralité des Essences (tahô 多法) [qui comprend à la fois] la Sphère des Essences et la Sphère du Mental. C'est pourquoi on traite d'abord de la Connaissance." Il y en a qui disent : "Lorsqu'on parle de Connaissance, on a généralement en vue les Essences de l'Ordre-de-l'Esprit ; lorsqu'on parle de Notation, on a généralement en vue la pluralité [qui comprend] l'Esprit et les Essences de l'Ordre-de-l'Esprit [cf. K. Lav. II, 150-151.] C'est pourquoi on traite d'abord de la Connaissance."—*Connaissance et Patience.—Vibhâṣâ*, ib. xcv (489 b) : Certains disent que les Patiences [ultimes du degré] de l'Attestation [ou compréhension, réalisation des Vérités] (genkanhennin 現觀邊忍, sk. âbhisamayântikakṣânti ; cf. K. Lav. VII, 2) ont la Nature de la Connaissance. Ce sont p. ex. les Dârṣṭântika, qui disent : "Quand l'œil de la Connaissance sans-Écoulement tombe sur l'Objet pour la première fois, c'est ce qu'on appelle Patience ; lorsqu'il s'est établi dans l'Objet, on appelle cela Connaissance. De même celui qui traverse un chemin en terrain plat s'arrête d'abord [pour regarder autour de lui] et ensuite [traverse] à

son aise." Un Vénérable [Dharmatrâta, cf. Miyamoto, Recherches sur les Dârṣṭântika, Dharmatrâta, Kumâralata et la Dṛṣṭântapankti, dans 日本佛教學協會年報, n° 1, 1928] dit aussi : "La Connaissance inférieure s'appelle Patience ; la Connaissance supérieure s'appelle Connaissance." Pour réfuter cette idée, nous démontrons que la Patience sans-Écoulement est Vue, non pas Connaissance. Il y en a d'autres qui disent : "La Connaissance de l'Épuisement et de la Non-Production est aussi Vue de sa Nature." Pour réfuter cette idée, nous démontrons qu'en cette Connaissance il n'y a plus ni recherche (jingu 尋求, sk. parimârgaṇa, cf. K. Lav. VII, 3) ni ratiocination (shisatsu 伺察, sk. santîraṇa, cf. ib.) ; cette Connaissance n'est donc pas Vue.—*Connaissance et Sapience* (cf. *E) ; *Connaissance et Vue* (cf. *Ken).—*Vibhâṣâ*, ib. XCV (490-491) : Les Sapiences Associées aux cinq Notations sont Connaissances. Les autres Sapiences Associées à la Notation du Mental, sont également Connaissances, à l'exception des Patiences sans-Écoulement....La Sapience est [toujours] Associée aux six Notations [comme la Connaissance], mais se distingue de la Connaissance par le fait que les huit Patiences sans-Écoulement sont aussi Sapience, car elles discernent (chaku 擇, sk. pravic°) l'ensemble des Essences. Tous les [états] d'Esprit sont accompagnés de Sapience (ue 有慧, sk. saprajña ; cf. K. Lav. II, 152-154 ; S. Lav. 314)...Les Vues sont-elles Connaissances ? Il faut distinguer quatre catégories dans les relations réciproques entre les notions de Vue et de Connaissance [(**1**) ce qui est Vue, non pas Connaissance ; (**2**) ce qui est Connaissance, non pas Vue ; (**3**) ce qui est Vue et Connaissance ; (**4**) ce qui n'est ni Vue ni Connaissance] :—(**1**) *Sont Vue, non pas Connaissance :* l'Organe de l'œil et les Patiences sans-Écoulement. Pourquoi l'Organe de l'œil n'est-il pas appelé "Connaissance" ? Parce que l'Organe de l'œil ressortit au Formel, et que la Connaissance ne ressortit pas au Formel ; parce que l'Organe de l'œil n'est pas Associé [à l'Esprit], n'a pas de Récipient, d'Objectif, de Morphème, de Délibération (kyôkaku 警覺), tandis que la Connaissance est Associée [à l'Esprit], a un Récipient, etc. Pourquoi les Patiences sans-Écoulement ne sont-elles pas Connaissances ? Quoiqu'on acquiesce, par les Patiences sans-Écoulement, aux Vérités Inspectées, on ne s'est pas encore décidé. Quoiqu'on Inspecte [par la Vue], on n'étudie pas encore à fond. Quoiqu'on recherche, on n'a pas encore Abouti. Quoiqu'on examine, on ne sait pas encore. Quoiqu'on Atteste, on n'étudie pas encore à fond, à plusieurs reprises. Il n'y a là qu'une Inflexion (un effort, kuyû 功用, sk. âbhoga) ; l'exercice préparatoire (sk. prayoga) n'est pas encore achevé. C'est pourquoi on ne donne pas le nom de "Connaissance" [à la Patience]. "Connaissance" est synonyme de "Détermination" ; or la Patience naît simultanément avec le Doute, qu'on doit Éliminer ; elle n'est pas encore parfaitement Déterminée par rapport à l'Objet Vu. C'est pourquoi on ne l'appelle pas Connaissance." Le Vénérable Vasumitra dit : "Quoique par la Patience on acquiesce Correctement aux Vérités Saintes, on ne les connaît pas encore à fond ; et c'est pourquoi la Patience n'est pas appelée Connaissance." Un Vénérable [Dharmatrâta] dit : "L'Aboutissement du Fait de la Vue s'appelle Connaissance. Au premier moment de la Patience, le Fait de la Vue n'a pas Abouti ; c'est pouurqoi [seules] les Patiences sans-Écoulement sont en Réalité Connaissances, quoiqu'on ne leur donne pas ce nom." Le Vénérable Mu 霧 dit : "L'Inspection répétée (jûkan 重觀) s'appelle Connaissance. Quand la Patience produit la première Inspection, sans qu'il y ait eu précédemment Inspection des quatre Vérités par la Sapience sainte, on n'appelle pas encore [cette première Inspection] Connaissance. Il est vrai que la Sapience née simultanément avec les cinq Notations ne peut pas Inspecter à plusieurs reprises (jûkan 重觀) ses Objectifs ; mais il s'est produit, depuis un passé infiniment reculé, d'innombrables Inspections d'Objets comme le Formel, etc., par la Sapience à-Écoulement. En raison de l'affinité [entre Sapience à-Écoulement et Sapience sans-Écoulement, 依種類說], on appelle [la première Inspection par la Sapience Sainte = sans-Écoulement] "Inspection répétée", puis aussi Connaissance."—(**2**) *Ce qui est Connaissance, non pas Vue :* (**a**) La Sapience Associée à l'ensemble des cinq Notations ; (**b**) la Connaissance de l'Épuisement et de la Non-Production ; (**c**) les Sapiences à-Écoulement Associées à la Notation du Mental, à l'exception des cinq Vues et de la Vue Correcte Vulgaire. (**a**) Pourquoi la Sapience Associée à l'ensemble des cinq Notations n'est-elle pas Vue ? On appelle Vue ce qui entre profondément dans son Objectif, ce qui possède le Morphème de l'acuité. Or, la Sapience Associée à l'ensemble des cinq Notations n'a pas le Morphème de l'acuité, ne peut pas entrer profondément dans l'Objectif ; donc, elle n'est pas appelée Vue... (**b**) Pourquoi la Connaissance de l'Épuisement et celle de la Non-Production ne sont-elles pas Vue ? Parce que la Vue n'est qu'Inflexion (âbhoga, effort), l'exercice préparatoire n'étant pas achevé ; d'autre part, ces deux Connaissances [de l'Épuisement et de la Non-Production ne sont pas qu'Inflexion ; avec elles, l'exercice est achevé] comme

lorsqu'un oiseau se pose [après le vol]. Recherche (parimârgaṇa) et ratiocination (santîraṇa) sont appelées Vue ; or ces deux Connaissances ne comportent ni recherche ni ratiocination, et c'est pourquoi on ne les appelle pas Vue. Il y en a qui disent : "De façon générale, il y a deux espèces de Sapience sans-Écoulement : (α) contrecarrant les mauvaises Vues ; (β) contrecarrant l'Inscience. La première espèce est appelée Vue. Les Connaissances de l'Épuisement et de la Non-Production ne contrecarrent que l'Inscience, et par conséquent ne sont pas appelées Vues." D'autres disent : "De façon générale, il y a trois espèces de Sapience sans-Écoulement : (α) ne pouvant contrecarrer que les mauvaises Vues ; (β) ne pouvant contrecarrer que l'Inscience ; (γ) pouvant contrecarrer les mauvaises Vues et l'Inscience. La première espèce est Vue, non pas Connaissance ; on l'appelle Patience sans-Écoulement de l'Attestation. La 2e espèce est Connaissance, non pas Vue ; ce sont les Connaissances de l'Épuisement et de la Non-Production. La 3e espèce est Connaissance et Vue ; ce sont les autres Sapiences sans-Écoulement... Au moment de la première Pratique de l'Inspection de l'exercice préparatoire, la Vue Correcte Vulgaire, tout en ayant la Nature de la Connaissance et de la Vue, constitue le Membre [du Chemin Saint dit] de la Vue Correcte, non pas le Membre de la Connaissance Correcte. Quoique les huit Connaissances du Degré des Catéchumènes [qui suivent cet exercice préparatoire, i.e. Mvy., 1218, 1220, 1222, 1224, 1226, 1228, 1230, 1232] aient la Nature de Connaissance et de Vue, elles constituent le Membre de la Vue Correcte, non pas le Membre de la Connaissance Correcte. Quoique la Vue Correcte du Degré des Hors-Catéchisme ait la Nature de Connaissance et de Vue, elle constitue le Membre de la Vue Correcte, non pas le Membre de la Connaissance Correcte. Si les Connaissances de l'Épuisement et de la Non-Production avaient aussi la Nature de Connaissance et de Vue, elles constitueraient aussi le Membre de la Vue Correcte, non pas le Membre de la Connaissance Correcte. Dans ce cas les Arhat ne devraient accomplir que neuf des Membres [du Degré] des Hors-Catéchisme [à savoir, les huit Membres du Chemin Saint, plus la Libération Correcte]. Or, cette supposition ne s'accorde pas avec les paroles du Bg. : "Les Arhat accomplissent dix Membres [à savoir, les huit du Chemin Saint, plus la Connaissance Correcte et la Libération Correcte]". Un Vénérable [Dârṣṭântika] dit : "Les Connaissances de l'Épuisement et de la Non-Production ont certainement la Nature de la Vue, car elles comportent ratiocination (ketsudoshô 決度性, sk. santîraṇatva)". On demande "Les Arhat ne devraient-ils accomplir que neuf Membres dans ce cas ?" Nous répondons : "La Terre des Hors-Catéchisme n'a que deux Membres : (1) Libération Correcte ; (2) Connaissance Correcte. Les huit Membres [du Chemin Saint] sont communs à la Terre des Catéchumènes et à la Terre des Hors-Catéchisme. Quoique les Connaissances de l'Épuisement et de la Non-Production soient aussi Vue, tout de même, ayant accompli la tâche, elles sont différentes du Degré précédent des Catéchumènes, et c'est pourquoi on peut admettre sans difficulté qu'elles constituent un Membre à part.—(c) Quant aux Sapiences à-Écoulement [=intelligence profane] Associées à la Notation du Mental, à l'exception des cinq Vues et de la Vue Correcte Vulgaire, on en distingue deux espèces : (α) Passionnées ; (β) sans-Revêtement Indéfinies. (α) La première espèce est constituée par l'Attraction, la Haine, l'Orgueil, le Doute, et la Sapience [intelligence vulgaire] Associée à l'Inscience Singulière (fugumumyô 不共無明, sk. âveṇikî avidyâ : l'Inscience indépendante des autres Passions, cf. S. Lav. 276). (β) La 2e espèce est constituée par [la Sapience] des Attitudes nées de la Concoction [des Actes], par [la Sapience] des arts techniques (kugyôsho 工巧處, sk. śilpasthâna), par la Sapience née simultanément avec [c.-à-d. Associée à] l'Esprit des Super-savoirs considérés comme Fruits... Parce que la force de ces Sapiences est infime, on ne les appelle pas Vues. De façon générale, on emploie le terme Vue quand la force exercée sur l'Objet est grande et ferme. On demande : "Il est raisonnable d'admettre que la force de la Sapience des Attitudes nées par Concoction [c.-à-d. de l'intelligence qui consiste à bien savoir se conduire et se tenir dans le monde] est faible, mais pourquoi la Sapience Associée à l'Esprit des Super-savoirs [intelligence conditionnant le pouvoir d'accomplir des miracles] et la Sapience des arts techniques [intelligence d'ordre technique, dans les domaines de l'agriculture, du commerce, du calcul, de la divination, etc. : cf. *Myô 明], dont la force est grande et intense, ne sont-elles pas Vue ?" Nous répondons : « Quoique la force de la Sapience des arts techniques soit très grande et intense, comme [on peut le constater par] les produits du Dieu Viśvakarman et la production de la Connaissance du Vœu (K. Lav. VII, 88), elle est Revêtue et endommagée par [divers genres de] mauvaise vie (*jamyô 邪命, sk. âjîvikâ), et c'est pourquoi elle n'est pas appelée Vue. Toute les techniques ont pour Cause le désir de gagner sa vie ; même si, au moment où l'Esprit et les Essences de l'Ordre-de-l'Esprit des arts tech-

niques se trouvent Droit-en-face, ils ne sont pas Passionnés, cependant on dit qu'ils sont Revêtus et endommagés par la mauvaise vie, parce qu'ils sont produits par la force de la mauvaise vie, c.-à-d. qu'ils sont Revêtus et endommagés par l'Attraction. Même s'ils n'étaient pas Revêtus et endommagés par l'Attraction, on ne les appellerait pas Vues, du fait de leur force flottante et superficielle et de leur Morphème faible et obtus, et parce qu'ils ne peuvent pas entrer profondément dans leurs Objectifs. La Sapience des arts techniques Fonctionne comme le Doute ; elle n'est pas Déterminée à l'égard de son Objectif. Pourquoi ? Parce que même la plus habile personne, exécutant des travaux techniques, doute et hésite, s'il est accusé, ou réprimandé par autrui. Quant à la Sapience des Super-savoirs considérés comme Fruits, elle n'est pas non plus Aiguë à l'égard de son Objectif ; elle ne peut pas entrer profondément dans son Objectif ; elle n'est qu'un Fonctionnement spontané produit par la force de la Concentration intérieure ; elle ne fait pas de recherches ni d'inférences à l'égard de son Objectif ; c'est pourquoi on ne l'appelle pas Vue. La Sapience des Super-savoirs considérés comme Fruits, et les Métamorphoses [les miracles que conditionne cette Sapience], résultent de l'habitude antérieure ; aussi ne sont-elles pas appelées Vues ; c'est comme les arts techniques, eux aussi acquis par l'habitude. La force des quatre Sapiences Indéfinies [associées aux quatre Attitudes] nées de Concoction est faible ; c'est pourquoi, qu'elles soient Bonnes ou Passionnées, elles ne sont pas Vue. —(3) *La catégorie de ce qui est Vue et Connaissance* comprend les cinq Vues, la Vue Correcte Vulgaire, et les Sapiences sans-Écoulement, c.-à-d. les huit Connaissances des Catéchumènes, et la Vue Correcte des Hors-Catéchisme (à l'exception des Patiences sans-Écoulement et des Connaissances d'Épuisement et de Sans-Production).—(4) Tout ce qui n'est pas compris dans les trois premières catégories constitue la *catégorie de ce qui n'est ni Vue ni Connaissance.* Toute la Masse du Formel, à l'exception de l'œil, toute la Masse des Opérants à l'exception de la Sapience, les trois autres Masses et les Essences Inopérées, constituent ensemble cette quatrième catégorie...—Toutes les Connaissances sont Sapience [c.-à-d. qu'elles sont] capables de discerner et de déterminer (shinketsu 審決), car toutes les Connaissances discernent les Essences. Sont Sapiences, non pas Connaissances, les Patiences sans-Écoulement, qui commencent à Inspecter cet Objet que sont les Vérités, mais ne discernent et ne déterminent pas encore.—Ib. XCVII (502) : La Vue Correcte Vulgaire [du Monde] (sezokushôken 世俗正見, sk. saṁvṛtti-[loka-]samyag-dṛṣṭi) est constituée par la bonne Sapience à-Écoulement, Associée à la Notation du Mental, tandis que la Connaissance Correcte Vulgaire (Saṁvṛtti-[loka-]samyag-jñâna) est constituée non seulement par cette Sapience mais aussi par la bonne Sapience Associée aux cinq Notations. La bonne Sapience Associée à la Notation de l'œil est produite par l'Inspection des Maîtres, des Professeurs, du père et de la mère, des B., des B.-pour-soi, des Bs., des Auditeurs [et par l'Inspection] de la Conduite-brahmique de tous autres compagnons respectables. La bonne Sapience Associée à la Notation de l'oreille est produite par l'audition des Maîtres, des Professeurs, du père et de la mère, [par l'audition] des bonnes paroles d'autres compagnons respectables de Conduite-brahmique, et [par l'audition] de l'enseignement de la Loi des trois Corbeilles [donné] par les Disciples de B. Les bonnes Sapiences Associées aux Notations du nez, de la langue et du corps sont produites par la "nourriture fragmentaire" (danjiki 段食, cf. *Shiki). Tout le monde n'est pas capable de les produire. En général, ce sont les pratiquants de l'Inspection (kangyôsha 觀行者, yogâcâra) qui Inspectent et examinent la "nourriture fragmentaire" ; quand ils la mangent ils sont capables de produire [ces bonnes Sapiences Associées aux trois Notations]...Toutes les Vues Correctes Vulgaires sont aussi Connaissances Correctes Vulgaires, mais il y a des Connaissances C.V. qui ne sont pas Vues C.V. : c.-à-d. que la Vue C.V., dans les bonnes Sapiences Associées aux cinq Notations, discerne et détermine nécessairement à plusieurs reprises les Objectifs. C'est pourquoi la Sapience née simultanément avec les cinq Notations n'est pas appelée Vue...Dans les bonnes Sapiences Associées aux cinq Notations, le Substantiel de la Connaissance Correcte est large, celui de la vue Correcte est étroit...La Connaissance Correcte Vulgaire comprend la Vue Correcte Vulgaire, mais celle-ci ne comprend pas celle-là, comme ce qui est grand comprend ce qui est petit, mais pas inversement.—*Classifications.*—*Vibhâṣâ*, ib. CX (571-572) [cf. ci-dessus le Saṁyuktâgama sur les sept Connaissances, subdivision des 77 Connaissances] : Les six Connaissances [=les sept Connaissances à l'exception de la Connaissance de la Résidence des Essences], par lesquelles on connaît que la Naissance produit Vieillesse-Mort, etc. ["etc." =les relations causales entre les autres Données-causales jusques et y compris la relation causale entre Inscience et Opérant], constituent quatre espèces de Connaissance [voir ci-dessous les 10 Connaissances du P.V.] : (1) Connais-

sance de l'Essence ; (2) Connaissance Secondaire (ruichi 類智, sk. anvayajñâna) ; (3) Connaissance Vulgaire ; (4) Connaissance de la Formation. La 7e Connaissance, celle de la Résidence des Essences, constitue la Connaissance Vulgaire du Monde... Par la Connaissance de l'Essence, on sait que la Naissance produit Vieillesse-Mort, etc., dans le Plan du Désir. Par la Connaissance Secondaire, on sait que la Naissance produit Vieillesse-Mort, etc., dans les Plans du Formel et du Non-Formel. Par la Connaissance Vulgaire du Monde et par la Connaissance de la Formation ensemble, on sait que la Naissance produit Vieillesse-Mort, etc., dans les trois Plans... Savoir que la Naissance produit Vieillesse-Mort constitue les quatre Connaissances sus-mentionnées ; savoir que seule la Naissance produit Vieillesse-Mort constitue aussi quatre Connaissances. [En multipliant ces huit Connaissances par les trois catégories du temps—cf. ci-dessus Saṁyuktâgama—, on obtient 24 Connaissances, auxquelles il faut encore ajouter la Connaissance de la Résidence des Essences. De la multiplication de ces 25 Connaissances par les 11 intervalles des 12 Données-causales—cf. ci-dessus Saṁyuktâgama—résultent 275 Connaissances.] Si l'on distingue les Moments de la Série, il y a des Connaissances Incommensurables et innombrables... Parmi les 77 Connaissances, les 11 Connaissances de la Résidence des Essences sont exclusivement à-Écoulement ; les 66 autres Connaissances sont à-Écoulement et sans-Écoulement. Il y en a qui disent que toutes les Connaissances appartiennent à cette dernière catégorie. Toutes [ces 77] Connaissances ont comme Objectif ce qui est à-Écoulement. Toutes sont Opérées et ont comme Objectif l'Opéré...—On demande : "Pourquoi la 7e Connaissance est-elle appelée Connaissance de la Résidence des Essences (hôjûchi 法住智, sk. dharmasthitijñâna : c'est la Connaissance de la causalité des Essences ; cf. La Vallée Poussin, Madhyamakavṛtti, Bibl. B. IV, p. 40, n. 1 ; Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvâṇa, p. 123) ?" Nous répondons : "L'Essence, c'est le Fruit. La Résidence, c'est la Cause. Connaître la Cause dans laquelle résident les Essences [considérées comme] Fruits, s'appelle Connaissance de la Résidence des Essences. En d'autres termes, connaître la Cause dans laquelle résident les Fruits inférieurs, moyens et supérieurs des trois Plans, s'appelle Connaissance de la Résidence des Essences. Parce que cette Connaissance ne connaît que les Caractères particuliers de la Cause, non pas les Morphèmes Saints, elle n'est comprise que dans la Connaissance Vulgaire. D'autre part, il y en a qui disent que cette Connaissance de la Résidence des Essences est également comprise dans les quatre Connaissances [parce qu'elle serait aussi sans-Écoulement]. Mais il faut dire qu'elle est à-Écoulement, car le plus souvent (tabun 多分, sk. bhûyastvena) elle ne connaît que les Caractères particuliers de la Cause. Il y en a d'autres qui disent : "Parce que les six premières Connaissances [de la liste des 7 Connaissances] sont des Connaissances qui connaissent la Cause, on les définit par le terme Résidence des Essences. La Connaissance, produite en prenant ces six Connaissances comme Objectif, est appelée Connaissance de la Résidence des Essences. Cette Connaissance connaît le Chemin, non pas la Cause-Formation ; elle est aussi comprise dans les quatre Connaissances." On demande : "Si tel est le cas, pourquoi dit-on [dans l'Âgama, cf. sup. p. 283 a-b] : Savoir parfaitement que ceci [ce Monde, la Naissance, etc.] est Impermanent, Opéré, fabriqué par la Réflexion, produit par des Facteurs, Essence Épuisable, Essence périssable, Essence [dont il faut se] Dégager (rihô 離法), Essence à Barrer ? Comment peut-on appeler "Essence [dont il faut se] Dégager" [même] ce qui est sans-Écoulement ?" Nous répondons : "Il faut formuler [cette Connaissance] comme suit : "Savoir parfaitement que ceci est Impermanent, Opéré, etc. jusqu'à "Essence à Barrer". Il ne faut pas dire "Essence dont il faut se Dégager". Mais ceux qui disent "Essence dont il faut se Dégager" désirent démontrer que les Saints se dégoûtent aussi de ce qui est sans-Écoulement, n'y trouvent pas de Joie." [Cette doctrine paraît être celle du G.V., combattue par les rédacteurs principaux de la Vibhâṣâ, et selon laquelle les Saints, pour obtenir le Nirvâṇa, doivent se détacher même de ce qui est pur : Chemin Saint, etc., de même qu'on rejette un radeau lorsqu'on est parvenu à l'autre rive. Pour meppô (sk. nirodha-dharma ?) et rihô (sk. ?), on pourrait traduire plus littéralement : Essences de Barrage, Essences de Dégagement ; ces termes ambigus ont sans doute été interprétés, tantôt au sens d'Essence Barrée, etc., tantôt au sens d'Essence à Barrer, etc. : équivoque dont le G.V. semble s'être prévalu.] D'autres encore disent : "La Connaissance qui connaît antérieurement la Cause constitue la Nature des quatre Connaissances. La Connaissance qui la connaît actuellement est appelée Connaissance de la Résidence des Essences. On dit que cette Connaissance de la Résidence des Essences, qui consiste à connaître ce Monde, connaît aussi l'Essence dégagée." Nous commentons : "La première explication [précitée du terme "Connaissance de la Résidence des Essences"] seule est bonne. Le Bg. a dit : "Susîman, vous devez

savoir qu'il y a d'abord la Connaissance de la Résidence des Essences, ensuite la Connaissance du Nirvâṇa"...—Il y en a qui disent : "La Connaissance connaissant la Formation est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance connaissant le Barrage est la Connaissance du Nirvâṇa." D'autres disent : "La Connaissance connaissant la Formation et la Douleur est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance connaissant le Barrage et le Chemin est la Connaissance du Nirvâṇa." D'autres encore disent : "La Connaissance connaissant la Douleur, la Formation et le Chemin, est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance connaissant le Barrage est la Connaissance du Nirvâṇa." On demande : "Si tel est le cas, pourquoi le Bg. a-t-il dit : D'abord il y a la Connaissance de la Résidence des Essences, etc. ?" Nous répondons : "Quoiqu'il y ait une Connaissance de la Résidence des Essences qui existe après la Connaissance du Nirvâṇa (K. Lav. VII, 4, 10, 27-28, VI, 141-142 ; cf. ci-dessous Mahâyânasangrahaśâstra), il y a une Connaissance de la Résidence des Essences qui existe avant la Connaissance du Nirvâṇa." Certains disent : "La Connaissance connaissant le Fonctionnement (pravṛtti) est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance connaissant la rétraction (gemmetsu 還滅, sk. nirvṛtti) est la Connaissance du Nirvâṇa. La Connaissance connaissant le pratîtyasamutpâda est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance connaissant le Barrage du pratîtyasamutpâda est la Connaissance du Nirvâṇa. La Connaissance connaissant la Transmigration est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance connaissant le Barrage de la Transmigration est la Connaissance du Nirvâṇa." Il y a d'autres Maîtres qui disent : "La Connaissance de la Terre d'Approche (gombunji 近分地, sk. sâmantakabhûmi ; cf. K. Lav. VIII, 178) est la Connaissance de la Résidence des Essences ; la Connaissance de la Terre Radicale (konponji 根本地, sk. maulabhûmi) est la Connaissance du Nirvâṇa. [Ces Maîtres citent le Sûtra de Susîman, Soshima 蘇尸摩, comme source de leur théorie.]—*Connaissance et Détermination* (ketsujô 決定, sk. niyama).—*Vibhâṣâ*, ib. CVI (547 b) : On demande : "La Sapience Associée au Doute ne doit pas être appelée Connaissance, parce qu'elle n'est pas Déterminée à l'égard de son Objectif." Nous répondons : "Cette Sapience est aussi Connaissance, parce qu'elle est aussi un Moment Déterminé à l'égard de son Objectif."—*Connaissance de l'Épuisement et Connaissance de la Non-Production.*—Ib. CII (527-528) : La Cause, c'est la Connaissance de l'Épuisement ; le Fruit, c'est la Connaissance de la Non-Production. Le fait accompli (isa 已作, sk. kṛta), c'est la Connaissance de l'Épuisement ; l'accroissement de la Cause, c'est la Connaissance de la Non-Production. L'obtention de ce qui n'a pas encore été Obtenu ou l'Obtention de ce qui a déjà été Obtenu, c'est la Connaissance de l'Épuisement ; n'Obtenir que ce qui n'a pas encore été Obtenu, c'est la Connaissance de la Non-Production. Le Chemin de la Libération ou le Chemin du progrès [cf. K. Lav. VI, 278] comprennent cette Connaissance de l'Épuisement ; le Chemin du progrès seul comprend cette Connaissance de la Non-Production. La Connaissance de l'Épuisement établit cinq espèces d'Arhat [cf. K. Lav. VI, 253] ; la Connaissance de la Non-Production établit la seule autre espèce d'Arhat [Arhat Inébranlable]. Ceux qui possèdent des Organes soit aigus soit obtus obtiennent cette Connaissance de l'Épuisement ; seuls ceux qui possèdent des Organes aigus obtiennent la Connaissance de la Non-Production." On demande quelle Connaissance constitue la Connaissance de l'Épuisement initiale ? Il y en a qui disent : "C'est la Connaissance Secondaire de la Douleur. Pourquoi ? Parce que les Maîtres de Yoga entrent dans le Chemin Saint en Inspectant le Fruit de la Transmigration et achèvent le Chemin Saint en Inspectant la Cause de la Transmigration. On compare le Chemin Saint au poison [d'une flèche] qui entre d'abord dans la blessure, empoisonne ensuite petit à petit le corps entier, et sort enfin, au moment de la mort, de la même blessure où il était entré." Il y en a d'autres qui disent : "C'est la Connaissance Secondaire de la Formation. Pourquoi ? Parce que les Maîtres de Yoga entrent dans le Chemin Saint en Inspectant le Fruit de la Transmigration et achèvent le Chemin Saint en Inspectant sa Cause...D'abord on connaît parfaitement le Fruit [de la Transmigration], ensuite sa Cause. L'Élimination du Chemin de la Transmigration, sa discontinuation, s'appelle la fin de la Douleur." Nous expliquons : "La Connaissance de l'Épuisement initiale est Connaissance Secondaire de la Douleur et également Connaissance Secondaire de la Formation. Quand la Connaissance Secondaire de la Douleur est produite, la Connaissance Secondaire de la Formation n'est pas produite, et inversement." Le Sûtra dit : "Les Arhat se connaissent eux-mêmes comme ils sont en Réalité [quand ils disent] : "(1) Nos Naissances sont épuisées ; (2) notre Conduite-brahmique est établie ; (3) notre tâche est accomplie ; (4) nous ne recevrons plus d'existence [K. Lav. VII, 28]..." [L'expression] "Nous ne recevrons plus

d'existence" témoigne [de la possession] de la Connaissance de la Non-Production." On demande : "Tous les Arhat n'obtiennent pas la Connaissance de la Non-Production. Pourquoi tous les Sûtra, qu'on place en premier lieu [c.-à-d. auxquels on attribue plus d'autorité qu'aux autres divisions du canon], déclarent-ils que tous les Arhat ne recevront plus d'existence ultérieure ?" Il y en a qui disent : "Selon les Sûtra, le B. parlait en s'adaptant [aux dispositions de] ceux qui étaient [par hasard ses auditeurs] (zuiushasetsu 隨有者說), mais [après son Nirvâṇa] les compilateurs [du Canon, ketsujûsha 結集者] ont placé les Sûtra en premier lieu." Il y en a d'autres qui disent : "Tous les compilateurs de la Loi obtiennent les Vertus éminentes de la Connaissance du Vœu, des Pleins-Savoirs [K. Lav. VII, 89 sq.], etc. Lorsque le Bg. prononçait les Sûtra, il y avait des Arhat qui possédaient la Connaissance de la Non-Production et c'est de ceux-là que le Bg. disait qu'ils ne recevraient plus d'existence ultérieure. Mais il y avait d'autres Arhat qui ne possédaient pas cette Connaissance, et de ceux-là le Bg. ne disait pas qu'ils ne recevraient plus d'existence ultérieure. Plus tard [après la mort de B.] ceux qui récitaient et se rappelaient [la tradition] ne distinguèrent plus [ces deux classes d'Arhat], et récitèrent les Sûtra en premier lieu, avant les autres parties du Canon. [Ces compilateurs n'attribuaient d'autorité qu'à ceux d'entre les Sûtra où il est tenu compte d'une seule catégorie d'Arhat, les Arhat qui ne renaîtront plus.] L'opinion du Vénérable Ghoṣaka est la suivante : "C'est parce que tous les Arhat n'auront plus d'existence ultérieure, qu'on dit qu'ils ne recevront plus d'existence ultérieure. On ne dit pas que la Connaissance de la Non-Production soit le fait de ne plus recevoir d'existence ultérieure. Ainsi il n'y a pas contradiction." Le Vénérable Pârśva dit : "On ne dit pas de ceux qui n'ont pas encore Éliminé et parfaitement connu les Passions, que leurs Naissances sont Épuisées, etc. [voir la citation du Sûtra ci-dessus]. On dit cela exclusivement de ceux qui ont déjà Éliminé et parfaitement connu les Passions." On demande : "A quelle Connaissance faut-il identifier chacune des quatre propositions [mentionnées ci-dessus dans la citation du Sûtra] ?" Il y en a qui disent : "La première proposition ["Nos Naissances sont Épuisées"], c'est la Connaissance de l'Épuisement ; les trois autres propositions constituent la Connaissance de la Non-Production." D'autres disent : "La 1re et la 2e proposition constituent la Connaissance de l'Épuisement ; les deux autres constituent la Connaissance de la Non-Production." D'autres disent : "Les 3 premières propositions constituent la Connaissance de l'Épuisement ; la 4e, c'est la Connaissance de la Non-Production" . . . Le Vénérable Pârśva dit : "Ces quatre propositions ne traitent pas des Connaissances de l'Épuisement et de la Non-Production, ni de la Vue Correcte des Hors-Catéchisme ; elles louent seulement de façon générale ces quatre [qualités] des Arhat. La Nature-propre de ces quatre espèces [de qualités] n'est pas différenciée." Il y en a qui disent : "La 1re proposition, c'est la Connaissance de l'Épuisement ; la 2e, la Connaissance du Chemin ; la 3e, la Connaissance du Barrage ; la 4e, la Connaissance de la Non-Production." Il y a une autre théorie : "La 1re proposition, c'est la Connaissance de la Formation ; la 2e, la Connaissance du Chemin ; la 3e, la Connaissance du Barrage ; la 4e, la Connaissance de la Douleur." Ou encore [dans le passage suivant les numéros d'ordre envoient aux quatre propositions, les termes techniques désignent les notions identifiées successivement à ces propositions] : "(1) Connaissance parfaite (henchi 遍智, sk. parijñâna) de la Formation ; (2) Connaissance parfaite du Chemin ; (3) Connaissance parfaite du Barrage ; (4) Connaissance parfaite de la Douleur." Ou encore : "(1) Inspection de la Formation ; (2) Inspection du Chemin ; (3) Inspection du Barrage ; (4) Inspection de la Douleur." Il y a une autre théorie : [Comme la précédente, mais avec "Attestations" au lieu d'"Inspections"]. Il y a une autre théorie : "(1) Élimination de la Formation ; (2) Chemin de l'Exercice ; (3) Attestation du Barrage ; (4) Connaître la Douleur." Il y a une autre théorie : "(1) Cause de l'abandon (sha 捨, sk. tyâga) ; (2) Obtention du Chemin ; (3) Attestation du Fruit ; (4) connaître les Faits (chiji 知事)." Il y a une autre théorie [identifiant les quatre propositions aux trois Portes de Libération, Mvy. 1542-1544] : "(1) Absence de Vœu quant à la Formation ; (2) Absence de Vœu quant au Chemin ; (3) Absence de Signes du Barrage ; (4) Absence de Vœu et Vide de la Douleur" . . . — On donne le nom de Connaissance de l'Épuisement, à la Connaissance qui apparaît la première [avant les autres Connaissances], dans un Corps où les Passions sont Épuisées, et qui est toujours présente (heṅu 遍有, sk. sarvatrabhû). Quoique la Vue Correcte des Hors-Catéchisme soit toujours présente, elle n'apparaît pas la première, avant les autres Connaissances [dans un corps où les Passions sont Épuisées]. La Connaissance de la Non-Production n'est pas toujours présente, parce qu'elle n'est pas accomplie par les Arhat occasionnellement Libérés (jigedatsusha 時解脫者, sk. samayavimukta ; cf. K. Lav. VI,

251 sq.). Elle n'apparaît pas non plus la première, avant les autres Connaissances, parce qu'elle se présente nécessairement après la Connaissance de l'Épuisement.—Le chapitre sur la Connaissance de l'*Abhidharmâmṛtarasaśâstra* Tt. 1553 II (974) commence par l'énumération des *dix Connaissances* [cf. Mvy. 1234-1243] : (1) Connaissance des Essences, définie comme suit : la Connaissance sans-Écoulement, relative à la Douleur, à la Formation, au Barrage, et au Chemin, menant à l'élimination des Opérants du Plan de Désir, et la Connaissance sans-Écoulement relative à la Terre de la Connaissance des Essences ; (2) Connaissance Secondaire (michichi 未知智, td. du IIIe s. du sk. anvayajñâna), définie comme suit : Connaissance sans-Écoulement relative à la Douleur, à la Formation, au Barrage, et au Chemin menant à l'Élimination des Opérants des Plans du Formel et du Sans-Forme, et Connaissance sans-Écoulement relative à la Terre de la Connaissance Secondaire ; (3) Connaissance graduelle (tôchi 等智, td. du sk. lokasaṁvṛttijñâna) définie comme suit : toutes les Connaissances (chie 智慧) à-Écoulement, bonnes, mauvaises, Indéfinies ; (4) Connaissance connaissant l'Esprit d'autrui (chitajinshinchi 知他人心智, sk. paracittajñâna), définie comme suit : en Extase, par la Force de l'Exercice, pouvoir connaître l'Esprit d'autrui et ce qui est de l'Ordre-de-l'Esprit chez autrui ; (5) Connaissance de la Douleur, définie comme suit : Inspection, par la Connaissance sans-Écoulement [des Morphèmes suivants :] (a) Impermanence, (b) Douleur, (c) Vide, (d) Non-Soi [cf. K. Lav. VII, 31 ; Mvy. 1190 sqq.], appartenant aux cinq Masses d'Appropriation ; (6) Connaissance de la Formation, définie comme suit : Inspection par la Connaissance sans-Écoulement [des Morphèmes] (a) Formation, (b) Cause, (c) prabhava, (d) Facteur des cinq Masses d'Appropriation ; (7) Connaissance du Barrage (jinchi 盡智, td. habituelle du sk. kṣayajñâna, doit correspondre ici à nirodhajñâna) : Inspection par la Connaissance sans-Écoulement [des Morphèmes] (a) Barrage, (b) Apaisement, (c) Merveille, (d) Sortie ; (8) Connaissance du Chemin : Inspection par la Connaissance sans-Écoulement [des Morphèmes] (a) Chemin à huit Membres, (b) Conformité, (c) Résidence, (d) Sortie [définitive] ; (9) Connaissance de l'Épuisement (mecchi 滅智, td. habituelle du sk. nirodhajñâna, doit correspondre ici à kṣayajñâna), définie comme suit : Inspection par la Connaissance sans-Écoulement de ces quatre Essences : Vue de la Douleur, Élimination de la Formation, Chemin sans Attestation, Chemin sans Exercice ; (10) Connaissance de la Non-Production, définie comme suit : Inspection par la Connaissance sans-Écoulement de ces quatre Essences : (a) J'ai vu la Douleur, je ne la verrai plus ; (b) j'ai Éliminé la Formation, je ne l'éliminerai plus ; (c) j'ai Attesté le Barrage, je ne l'Attesterai plus ; (d) j'ai Exercé (已思惟, sk. bhâvita) le Chemin, je ne l'Exercerai plus.—Les Connaissances 1 et 2 [les numéros d'ordre des Connaissances discutées renvoient à la liste donnée ci-dessus] ont 16 Morphèmes [cf. K. Lav. VII, 31 sq.]. La Connaissance 3 dans les Essences [c.-à-d. Degrés] de la Chaleur, de la Tête et de la Patience [cf. K. Lav. VI, 163 sq.], a 16 Morphèmes. La Connaissance 3 dans les Essences suprêmes du Monde a 4 Morphèmes. Les autres [espèces] de la Connaissance 3 n'ont pas de Morphèmes. La Connaissance 4 sans-Écoulement a 4 Morphèmes, comme la Connaissance du Chemin. La Connaissance 4 à-Écoulement n'a pas de Morphèmes. Les Connaissances 5-8 ont chacune 4 Morphèmes. Les Connaissances 9-10 ont chacune 14 Morphèmes, c.-à-d. tous les 16 Morphèmes à l'exception des Morphèmes du Vide et du Non-Soi [cf. K. Lav. VII, 27]. Le vestibule (sk. sâmantaka) de la première Extase (mitôzen 未到禪, sk. anâgamya-dhyâna) l'Extase intermédiaire (chûzenji 中禪地, sk. dhyânântara) [cf. K. Lav. VIII, 179-180] ont 9 Connaissances, c.-à-d. toutes les 10 Connaissances à l'exception de la Connaissance 4. Dans les 4 Extases Radicales il y a 10 Connaissances. Les Aplanissements Sans-Forme ont 8 Connaissances, c.-à-d. toutes les Connaissances à l'exception des Connaissances 1 et 4. Le premier [état d'] Esprit sans-Écoulement [cf. K. Lav. VI, 185, Mvy. 1217-1232] constitue une seule Connaissance, la Connaissance 3. Les 2e et 3e [états d'] Esprit sans-Écoulement constituent 3 Connaissances : 3, 1, 5. Les 4e et 5e [états d'] Esprit sans-Ecoulement constituent 4 Connaissances : 3, 1, 5, 2. Les 6e, 7e et 8e [états d'] Esprit sans-Écoulement constituent 5 Connaissances : 3, 1, 5, 2, 6. Les 9e 10e et 11e [états d'] Esprit sans-Écoulement constituent 6 Connaissances : 3, 1, 5, 2, 6, 7. Le 12e [état d'] Esprit sans-Écoulement constitue 7 Connaissances : 3, 1, 5, 2, 6, 7, 8. Celui qui est Dégagé des Désirs possède déjà la 4e Connaissance.—*Abhidharmahṛdayaśâstra* Tt. 1552 VI (919 b) : Dans les 17 [états d'] Esprit sans-Écoulement (cf. Bdjt. 290, Kugedatsudô) du Chemin de l'Exercice (i.e. 7 ânantaryamârga+8 vimuktimârga de celui qui n'est pas encore Dégagé des 6 Désirs, vîtarâga), à partir du Fruit de l'Entrée-dans-le-Courant, on pratique 7 Connaissances, à savoir les 10 Connaissances [v. sup.] sauf la Connaissance de l'Esprit d'autrui, la Connaissance de l'Épuisement et la Connaissance de la Non-Pro-

duction, lesquelles n'appartiennent qu'aux Hors-Catéchisme (cf. K. Lav. VI, 198-199)...Dans le 9e Chemin de Libération (vimuktimârga), on pratique les 10 Connaissances [d'Arhat].

Grand Véhicule.—*Saddharmapuṇḍarîkasûtra* T. 262 I (7 a) [=éd. Kern, p. 40-42] : Pour l'accomplissement de quelle grande et unique tâche et obligation le Tathâgata apparaît-il dans le Monde ? Le B. apparaît dans le Monde pour faire participer les Êtres à la Connaissance-Vue (chiken 智見, sk. jñânadaraśna) de Tathâgata, pour leur montrer cette Connaissance-Vue, la leur faire comprendre, pour faire entrer les Êtres dans le Chemin de cette Connaissance-Vue. C'est la seule raison d'être de l'apparition du Tg. dans le Monde...Tous les B. empruntent le même Véhicule unique, le Véhicule de B., pour enseigner la Loi aux Êtres. Ce Véhicule mène les Êtres finalement à l'Omniscience, les fait participer à la Connaissance-Vue du Tg., leur montre cette Connaissance-Vue, etc.—T. 263 I (68 a) : Le Tg. Connaît (ryô 了 ; fumbetsu 分別 ; chi 知 : sk. jânâti) toutes les Essences, leurs Causes, leurs Facteurs, leur Nature, leur apparence (bô 貌, sk. yâdṛśa), leurs Caractères, leur Racine, leur Nature-propre [=texte sk. p. 30, qui s'accorde mieux avec T. 263 qu'avec T. 262].—T. 262 I (5 c) : Seuls les B. peuvent connaître à fond le Caractère Réel des Essences, c.-à-d. tel Caractère, telle Nature, tel Substantiel, telle Force, tel Suropérant [sk. abhisaṁskâra], telle Cause, tel Facteur, tel Fruit [sk. niṣyandaphala], telle Rétribution [Fruit de Concoction], tel Aboutissement [c.-à-d. le Caractère Réel, l'Ainsité] de la Racine [i.e. du Caractère, premier terme de la série] et de la Fin [i.e. de la Rétribution, neuvième terme]. [Ces dix termes constituent la série dite des "dix tels", cf. Bdji., p. 1944 s.v. jûnyoze ; cette définition de la Connaissance des B., donnée dans le 2e chapitre du Saddharmapuṇḍarîka traitant de l'Habileté dans les Moyens et de la Connaissance des B., forme le point de départ de toute une littérature exégétique de l'école Tendai.]—*Avataṁsakasûtra*, chapitre des 10 Résidences ; T. 279 XVI (84 a) [cf. T. 278 VIII (444 c)] : Les B. donnent au Bs. nommé Dharmaprajña l'apratihatajñâna, l'asangajñâna, la Connaissance sans Élimination, la Conn. sans Doute, la Conn. indivisible (T. 279 muichi 無異智 T. 278 mukechi 無壞智 : sk. asambhinnajñâna), la Conn. non-défaillante (T. 279 mushitsuchi 無失智, T. 278 muakuchi 無惡智 : sk. apramuṣitajñâna), la Conn. Incommensurable, la Conn. Sans-supérieure, la Conn. sans Mauvaise-volonté, la Conn. indomptable (sk. asaṁhâryajñâna).—Ib. (85 b-c) : Le Bs. de la 10e Résidence, celle de l'Onction, est pourvu de 10 Connaissances : (1) [savoir] ébranler, (2) illuminer, (3) maintenir, (4) parcourir, (5) purifier d'innombrables Mondes ; (6) initier, (7) Inspecter d'innombrables Êtres, (8) Connaître les Organes d'innombrables Êtres, (9) faire entrer d'innombrables Êtres [dans le Chemin], (10) Discipliner d'innombrables Êtres... La Connaissance passée, présente et future, le Domaine de l'Esprit et de la Connaissance de ce Bs. sont inconnaissables [pour ceux qui se trouvent dans un État inférieur]. Ce Bs. doit apprendre 10 espèces de Connaissances des B. : (1) Conn. du passé, du présent et de l'avenir ; (2) Conn. des Essences de B. ; (3) dharmadhâtu-anâvaraṇa-jñâna ; (4) Conn. Incommensurable du Plan d'Essence ; (5) sarvalokadhâtu-spharaṇa-jñâna [cf. Daśabhûmaka, éd. Rahder, p. 86] ; (6) Conn. de l'illumination de tous les Mondes ; (7) Conn. du maintien de tous les Mondes ; (8) Conn. connaissant tous les Êtres ; (9) Conn. connaissant toutes les Essences [T. 278 : sarvâkârajñâna] ; (10) Conn. de la Conn. Incommensurable des B.—*Daśabhûmaka* T. 287 I (537 c) [=sk. éd. Rahder, p. 9] : "Exposez la grande et excellente Pratique ; établissez en détail les Terres de Connaissance"...Cette Pratique comprend les Terres 1-7 ; les Terres 8-10 et la Terre de B. sont appelées "Terres de Connaissance", où tous les Actes sont Actualisés par la Connaissance. Aussi les chapitres traitant de ces dernières (8-10) Résidences ou Terres contiennent-ils plusieurs énumérations de Connaissances. De l'équation du Mahâyânasangraha (Tt. 1593 III, 128 c) : Perfection de Sapience=Connaissance sans Imagination-particulière, on peut déduire que les 5 dernières Terres et les 5 dernières Perfections correspondantes consistent en Connaissance sans Imagination-particulière. Cf. Siddhi, Lav. IX, 625, 630. Considérant comme la Connaissance elle-même l'état préparatoire de cette Connaissance, Vasubandhu (Tt. 1595 XII, 238 c) arrive à l'équation : Connaissance sans Imagination-particulière=Étude dirigée vers (sk. adhi-) la Sapience préparatoire (sk. adhiprajñaṁ śikṣâ). Dans ce dernier sens du terme, la "Connaissance" n'est pas seulement du ressort des 5 dernières Terres, mais relève aussi des Terres 4 et 5, appartenant à l'adhiprajñaṁ śikṣâ ; cf. S. Lav. IX, 634 ; Rahder, Carrière du saint bouddhique (Bull. Maison Fr.-Jap., II, 1, 1929), p. 13. En effet, ce n'est qu'à partir de la 4e Terre que le Daśabhûmaka mentionne des Connaissances (dans la 4e et 5e Terre encore à l'état préparatoire) parmi les Mérites des Terres. Candrakîrti, l'auteur du Madhyamakâvatâra, emploie le terme Connaissance dans

un sens encore plus large en admettant l'équation Connaissance sans-Écoulement=Terres (S. Lav. IX, 619) : "La Connaissance sans-Écoulement des Bs. prend le nom de Terre parce qu'elle est le support des qualités. En raison de la différence dans le nombre des qualités, dans l'acquisition des Forces, dans l'entrée en possession des Perfections, dans le développement de la Concoction, cette Connaissance prend 10 aspects distincts de plus en plus élevés : Terre Joyeuse, etc."—Daśabhûmaka, ib. (537 c) [éd. Rahder, p. 10 ; Glossary of the Daśabhûmikasûtra, p. 112] : On peut remplir [les Terres] par la Connaissance selon sa Disposition. [Le Bs. parcourt complètement les 10 Terres grâce à la Connaissance, qui s'accroît au fur et à mesure que sa Disposition mûrit.]—Ib. (537 a) [texte sk., p. 7] : Toutes les Essences de B. commencent par les Terres [1-7] du fait de l'accomplissement de la Pratique ; les Essences de B. aboutissent aux Terres [8-10] du fait de l'Attestation de la Connaissance de B. (sk. svayambhûjñâna).—Ib. (538 b) [texte sk., p. 12] : Le Bs. [dans la première Terre] s'approche de la Terre de Connaissance.—Ib. (540 c) [texte sk., p. 20] : Le Bs. doit obtenir l'habileté d'entrer dans la Terre de Connaissance du Tathâgata.—T. 279 XXXIV (183 b) [texte sk., p. 21] : Par la splendeur de la Connaissance de ces Terres, le Bs. obtient la splendeur de la Connaissance de Tathâgata.—T. 287 III (547 c) [texte sk., p. 38] : Par 10 espèces d'Essences qui font mûrir la Connaissance, le Bs. dans la 4e Terre grandit dans la famille des Tg. [cf. S. Lav. IX, 605]... : (1) Disposition sans Régression ; (2) Aboutissement de la Foi pure et indestructible à l'égard des trois Joyaux ; (3) Inspection de la Formation et de la désintégration des Opérants ; (4) Inspection de la Non-Production de la Nature des Essences ; (5) Inspection du Fonctionnement (pravṛtti) et de la cessation (nivṛtti) du Monde ; (6) Inspection de la Naissance et de la Mort du Devenir [causé par] l'Acte ; (7) Inspection de la Transmigration et du Nirvâṇa ; (8) Inspection des Actes, des Terrains et des Êtres ; (9) Inspection de l'Extrémité antérieure et de l'Extrémité postérieure ; (10) Inspection du sans-Nature-propre et de l'inépuisable [cf. Glossary, p. 59].—Ib. IV (550 c) : Le Bs. dans la 5e Terre est appelé celui qui se comporte conformément à la Connaissance [texte sk., p. 44], parce qu'il ne se laisse pas conduire par autrui.—Ib. (551 b) [texte sk. p. 46] : Les Racines-de-Bien des Bs. dans la 5e Terre, étant Actualisées (sk. abhinirhâra) par les Mérites des préparatifs (sk. prayoga) de la Connaissance, ne peuvent pas être atteintes par la Réflexion et la pensée discursive (sk. cintâvicâraṇa).—Ib. V (554 b) [texte sk., p. 53] : Le Bs. dans la 6e Terre entre dans la Terre de Connaissance, et abandonne les Terres des Auditeurs et des Buddha-pour-soi. Il se trouve Droit-en-face [de la Connaissance du B.] ; il est Déterminé dans la Connaissance du B.—Ib. (556 c) [texte sk., p. 57] : Cette 7e Terre est l'achèvement de la Pratique préparatoire et l'introduction à la Pratique de Connaissance et de Super-savoir.—Ib. (556 b) : Actualisation (sk. abhinirhâra) de la Connaissance Incommensurable, c'est la 7e Perfection, celle de l'habileté dans les Moyens. Actualisation d'une Connaissance qui s'accroît de plus en plus (gogochi 後後智, sk. uttarottarajñâna), c'est la 8e Perfection, celle du Vœu [cf. S. Lav. IX, 624]... Établir toutes les Essences conformément à la Réalité, c'est la 10e Perfection, celle de la Connaissance.—Ib. (555 c) [texte sk., p. 235] : Le Bs. maître de la Connaissance (chiejizai 智慧自在, sk. jñânavaśavartin), sans Attachement, ne produit pas les Connotations de Soi et de Terrains de B.—T. 286 III (519 c-520 a) [texte sk., p. 232-3] : Ce n'est que par la Force de la Grande Connaissance qu'on peut dépasser la 7e Terre Va-loin...[On attribue] au Bs. arrivé à la 8e Terre, celle de la Connaissance, transcendance du Domaine de l'Esprit et Résidence dans les Actes de Connaissance [=les Actes consistant en Connaissance, Actualisant la Connaissance sans Imagination-particulière : cf. texte sk. p. 66 ; Glossary p. 49 ; S. Lav. IX 616]. Tous les Actes du Bs. dans la 8e Terre sont manifestés par la Connaissance, non plus par les Passions, dont le Travail a complètement cessé (T. 286 III (522 b) ; texte sk., p. 71)...A partir de la Production d'Esprit initiale les Bs. surpassent les Auditeurs et les B.-pour-soi par la Force du grand Vœu (sk. par la Disposition), mais ici, dans la 7e Terre, par la Force de la Connaissance.—T. 287 V (556 c) [texte sk., p. 58] : Les Membres de l'Éveil, constituant la préparation (sk. prayoga) à la Connaissance, Actualisés à partir de la première Terre jusqu'à la 7e Terre, se réalisent tous, à partir de la 8e Terre, sans Adaptation (sk. âbhoga).—T. 286 III (521 b) [texte sk., p. 66] : Si les B. ne faisaient pas entrer les Bs. de la 8e Terre dans ces portes d'Actualisation de Connaissance (sk. Omniscience), les Bs. entreraient dans le Parinirvâṇa et cesseraient de porter avantage aux Êtres. Mais les B. donnent à ces Bs. des Causes-Facteurs (sk. Actes) Incommensurables, Actualisant la Connaissance, de sorte que celle-ci (sk. Acte Actualisant la Connaissance), produite en un Moment dans la 8e Terre, soit infiniment supérieure [aux Pratiques cultivées] à partir de la Production d'Esprit initiale jusqu'à

la 7e Terre.—T. 287 vi (561 a) [texte sk., p. 70] : Le Bs. de la 8e Terre obtient la Maîtrise de la Connaissance [=la 10e Maîtrise] pour manifester les Forces, les Assurances, les Essences Singulières (âveṇikabuddhadharma), les Caractères et signes secondaires, l'Éveil complet-manifeste des B. Du fait de l'obtention de ces 10 Maîtrises le Bs. est appelé celui qui Connaît l'Inconcevable (acintyajñânin) [sk. celui qui Connaît l'Incommensurable], celui dont la Connaissance est grande (vipulajñânin), sans pareille (asaṁhâryajñânin)...Dans tous ses Actes il se laisse conduire par la Connaissance, il suit la Connaissance (sk. jñânânuparivartin), il a comme Régent la Perfection de Sapience.—Ib. (561 b) : La 8e Terre est appelée Terre sans Régression, parce que sa Connaissance n'est pas susceptible de Régression ;...elle est appelée Terre de l'Aboutissement, parce que le discernement de sa Connaissance est bien fait.—T. 286 iv (525 c) [texte sk. p. 77] : Par le Plein-Savoir d'Essence, par la Connaissance d'Essence, le Bs. [de la 9e Terre] Connaît la Diversité des Essences. Par l'habileté dans les Moyens, il Connaît la Non-Diversité des Essences. Par le Plein-Savoir de Sens, par la Connaissance Secondaire (sk. anvayajñâna), le Bs. Connaît conformément à la Réalité la Diversité des Essences. Par le Plein-Savoir d'Explication (sk. niruktipratisaṁvid), par la Connaissance Vulgaire, il explique la Diversité des Essences. Par le Plein-Savoir d'Éloquence, par la Connaissance conforme à la Réalité, il sait bien expliquer le Sens-ultime.—Ib. (529 a-b), texte sk. p. 86 : Lors de l'Onction des Bs. [dans la 10e Terre], les B. humectent la tête de ces Bs. avec l'eau de la Connaissance... Cela est appelé l'Onction des Bs. par la Grande Connaissance...Les Bs. Connaissent conformément à la Réalité les 10 Connaissances Subtiles (sk. sûkṣmajñâna) des B. : (1) Conn. de la Pratique ; (2) de la Naissance et de la Mort ; (3) du Monde (sk. janmajñâna) ; (4) de la sortie de la famille ; (5) de l'Éveil complet-manifeste ; (6) de la Maîtrise de la Force spirituelle (sk. vikurvaṇa) ; (7) [de l'acte] de Tourner la Roue de la Loi ; (8) du pouvoir sur la durée de la vie ; (9) de la manifestation du Nirvâṇa ; (10) du Maintien permanent de la Loi.—*Vijñaptimâtratâsiddhi.*—Tt. 1585 ix (48 c) : L'Obstacle du Connaissable (sk. jñeyâvaraṇa) n'accompagne certainement pas la Notation de Concoction [la 8e Notation], car elle est faible et n'est pas Associée à l'Inscience et à la Sapience [la Prise des Essences comporte la Sapience, qui détermine les Essences, et l'Inscience, qui trompe à l'endroit des Essences], tandis que la Connaissance du Vide des Essences [savoir que, dans toutes les choses dénommables, il n'existe pas d'Essence qui ne soit simplement dénomination], naît avec elle [la 8e Notation]. [S. Lav. ix, 570 : "La 7e Notation a la Prise des Essences ; quand naît la Connaissance du Vide des Essences, la 7e Notation ne fonctionne plus. Parallèlement, si la 8e Notation avait la Prise des Essences, la Connaissance du Vide des Essences naissant, la 8e Notation périrait ; puisque la 8e Notation en Travail se produit en compagnie de cette Connaissance, nous savons que la 8e Notation n'est pas accompagnée de la Prise des Essences."]—Ib. (49 a) [S. Lav. ix, 573] : Parmi les excellentes Pratiques [i.e. les Perfections], ce qui est Sapience de sa Nature [ce qui a pour effet l'acquisition des 10 Forces et de l'Omniscience de B.] reçoit le nom de Connaissance ; le reste [ce qui a pour effet l'acquisition des Caractères de B.] reçoit le nom de Félicité (puṇya). Les six Perfections sont Connaissance et Félicité, quant à leurs Caractères communs. A en examiner les Caractères propres, les 5 premières sont appelées Mérites de Félicité (fukudoku 福德, sk. puṇyaguṇa), la 6e Perfection est Connaissance. Ou bien, les 3 premières sont comprises dans la catégorie du Mérite, la dernière seule est Connaissance, la 4e et la 5e Perfection appartiennent aux deux catégories.—Ib. (49 c) [S. Lav. ix, 585] : Quand la Connaissance ne Perçoit rien du tout dans l'Objectif, alors cette Connaissance Réside dans la Simple-Notification par le Dégagement des deux aspects [Preneur et Prenable] de la Prise. Quand la Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières du Bs. ne Perçoit rien du tout dans l'Objet de l'Objectif par la Non-Prise des Signes divers du prapañca, alors le Bs. est dit réellement Résider dans la Nature du Vrai Sens-Ultime de la Simple-Notification. Cette Connaissance qui Atteste l'Ainsité est Égale à l'Ainsité, parce que cette Connaissance et l'Ainsité sont Dégagées des Caractères du Preneur et du Prenable...[Sur les Parts de cette Connaissance, trois opinions différentes, celles de Sthiramati, de Nanda et de Dharmapâla :] (1) Cette Connaissance ne comporte ni la Part des Signes, ni la Part de la Vue ; (2) elle comporte les deux Parts ; (3) elle comporte la Part de la Vue, non celle des Signes...Ib. (50 a) : Le Temps de Naissance de cette Connaissance, immédiatement après l'État de préparation (sk. prayogâvasthâ), est appelé État de pénétration (sk. prativedha), parce que cette Connaissance s'unit intimement à l'Ainsité. Parce qu'elle éclaire pour la première fois l'Idéal, cet État est aussi appelé Chemin de la Vue...Le Chemin de la Vue de la Vérité est appelé Connaissance Dégagée des Imaginations-

particulières. Cette Connaissance Atteste réellement l'Idéal de la Vérité, révélé par les deux Vides. Elle Élimine réellement les Résidus (anuśaya) de la catégorie d'Imagination-particulière des deux Obstructions. Quoique plusieurs Moments soient requis pour l'Aboutissement [de ce Chemin], cependant, [les Moments] étant du même Caractère, on dit qu'ils sont d'un seul état d'Esprit...Le Chemin de la Vue des Caractères est de deux sortes. La première, l'Inspection des Vérités non-distinguées (hianrittai 非安立諦, sk. avyavasthitasatya), comporte 3 opérations de l'Esprit : (1) La Connaissance, s'Objectivant en abandonnant à l'intérieur la Dénomination-fictive de l'Être, expulse les Résidus de l'Imagination-particulière de la catégorie faible ; (2) La Connaissance, s'Objectivant en abandonnant à l'intérieur la Dénomination-fictive des Essences, expulse les Résidus de l'Imagination-particulière de la catégorie moyenne; (3) La Connaissance, s'Objectivant en abandonnant d'une façon générale toutes les Dénominations-fictives de l'Être et des Essences, expulse tous les Résidus de l'Imagination-particulière.—Ib. (50 b) [S. Lav. IX, 598] : Le Chemin de la Vue de la Vérité est compris dans la Connaissance fondamentale [exempte de Signes] ; le Chemin de la Vue des Caractères est compris dans la Connaissance subséquente [comportant Vue et Signes] (gotokuchi 後得智, sk. pṛṣṭhalabdhajñâna). [Trois opinions sur les Parts de cette Connaissance subséquente : (1) Sthiramati : elle ne comporte ni Vue ni Signes ; (2) elle comporte Vue, non pas Signes ; (3) Dharmapâla et l'auteur de la Siddhi : elle comporte Vue et Signes.]...On dit que cette Connaissance subséquente Imagine les Caractères communs et propres des Essences, qu'elle Inspecte la Diversité des Natures et des Racines des Êtres pour leur enseigner [la Loi]. On dit que cette Connaissance manifeste des Corps et des Terrains pour enseigner la Bonne Loi aux Êtres.—Ib. (50 c) : Sans Perception, Inconcevable, c'est la Connaissance Supramondaine. Par l'abandon de la double Turbulence [=Germes des deux Obstructions], elle Atteste et Obtient la Révolution du Récipient. A partir du moment de la Production du Chemin de la Vue, le Bs. pratique à plusieurs reprises cette Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières, afin d'Éliminer les Obstructions qui restent et d'Obtenir la Révolution du Récipient. [Cette Pratique s'appelle le Chemin de l'Exercice.]...Cette Connaissance s'appelle Supramondaine, parce qu'elle Élimine le Monde. Les Résidus des deux Prises [d'Individu et d'Essence] sont la Racine du Monde. Seule cette Connaissance peut les Éliminer ; seule elle reçoit l'épithète uttara (shutsu 出 "Supra"-mondaine)...Telle est la Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières [pratiquée] dans les 10 Terres.—Ib. (51 a) [S. Lav. IX, 611] : Par l'Élimination de la Turbulence des deux Obstructions, qui se trouvent dans la Notation Radicale, du fait de la Pratique assidue de la Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières, on Révolutionne [le Récipient] en abandonnant l'Imaginaire [imposé] sur le Relatif, en acquérant l'Absolu [caché] dans le Relatif,...en détruisant la Transmigration qui a pour Récipient l'Ainsité, en Attestant le Nirvâṇa qui a pour Récipient l'Ainsité...La 5e Terre est appelée Dure-à-gagner, parce qu'il est excessivement difficile d'Associer la Connaissance du Vrai et du Contingent (sk. saṁvṛtti), qui sont d'aspect contradictoire. La 6e Terre est appelée Droit-en-face, parce que la Connaissance qui Réside dans la causalité dépendante Actualise et fait que soit Droit-en-face la suprême Sapience Dégagée des Imaginations-particulières...La 8e Terre est appelée Inébranlable, parce que les Signes, Inflexions et Passions ne peuvent plus ébranler la Série sans Inflexion de la Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières...La 10e Terre est appelée Nuage de la Loi, parce que le nuage de la Grande Connaissance de la Loi, portant l'eau des Mérites, cache les Turbulences, comme si elles étaient le Vide, et remplit le Corps de la Loi.—Ib. (51 b) : Deux espèces de Perfections de la Connaissance : (1) Conn. de la jouissance du Plaisir de la Loi ; (2) savoir mûrir les Êtres.—Ib. (52 a) [S. Lav. IX, 630] : Il y en a qui énumèrent six Perfections, tandis qu'en réalité il y en a dix. C'est parce que les 4 dernières sont comprises dans la 6e Perfection. Pour ceux qui énumèrent dix Perfections, seule la 6e comporte la Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières [Conn. Fondamentale] ; les 4 dernières comportent toutes la Connaissance subséquente, parce que le Contingent constitue leur Objectif....L'Étude dirigée vers la Sapience [sk. adhiprajñaṁ śikṣâ ; Sapience est ici employée dans le sens de Connaissance] est triple : (1) Sapience Dégagée des Imaginations-particulières Préparatoire ; (2) Sap. D.d.I.-p. Fondamentale ; (3) Sap. D.d.I.-p. Subséquente. —*Mahâyânasangraha.* —Tt. 1594 II (139 a) : Comment peut-on savoir que les Objets se manifestent Droit-en-face d'une façon claire et distincte en dépit de leur Non-Existence ? Selon l'enseignement du Bg., les Bs. peuvent comprendre que tout n'est que Notification, et que les Objets n'existent pas du tout, par l'accomplissement de quatre Essences : (1) L'accomplissement de la Connaissance des Signes de Notations s'écartant l'une

de l'autre. Car les Notations des Trépassés, des Animaux et des Dieux sont Diversifiées, lors même qu'ils voient la même chose. [Note de la td. jap., Kokuyakudaizôkyô, p. 54 : La même substance identique, l'eau, est vue par les Trépassés comme feu, par les poissons comme leur habitat, par les hommes comme l'eau, par les Dieux comme Terre ornée de joyaux de vaiḍûrya.] (2) L'accomplissement de la Connaissance d'une perception Droit-en-face de la Notation dans les cas où l'Objectif n'existe point, comme, par exemple, les Images (yô 影, sk. pratibhâsa, âbhâsa) du rêve, de l'avenir et du passé, sont perçues comme si elles existaient Objectivement. (3) L'accomplissement de la Connaissance de ce qui devrait [s'effectuer] sans Inflexion et sans Idée-à-rebours. [Si les Notations prenaient comme Objectifs des Objets réels, existant indépendamment de la Notification], les Notations [des Profanes ignorants], prenant comme Objectifs des Objets existant [réellement, tels qu'ils sont en Réalité], devraient être sans Idée-à-rebours et sans Inflexion (effort), à cause de la Connaissance de la Réalité (chishinjitsu 智真實, sk. tattvajñâna ; tib. de kho na śes pa). [Or ceci est absurde ; donc les Objets n'existent pas réellement à part de la Notification. La Connaissance de cette reductio ad absurdum constitue la 3e Connaissance capable de faire comprendre au Bs. la Simple-Notification.] [Version tib., exempl. du Tanjur de Derge appartenant à l'Université de Sendai, fol. 15, verso : ḥbad pa med par yaṅ phyin ci log med par ḥgyur ba śes pas ni don yod na don du dmigs paḥi rnam par śes pa ḥbad pa med par de kho na śes paḥi phyir phyin ci log med par ḥgyur pa.] (4) L'accomplissement de la Connaissance merveilleuse qui suit 3 espèces de Connaissance supérieure : (1) Tous les Bs. [de la 8e Terre] qui ont obtenu la Maîtrise de l'Esprit et l'Extase Actualisent les Objets selon la Force de leur Conviction ; (2) Ceux qui ont obtenu l'Apaisement (sk. śamatha), l'Exercice et l'Inspection des Essences, Actualisent les Objets après un Moment d'Acte-Mental. [Après un Acte-Mental ayant pour Objet le Caractère Impermanent, ils Actualisent tout de suite les autres 15 Caractères : Douloureux, Vide, etc.] ; (3) Quand ceux qui ont obtenu la Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières se trouvent Droit-en-face de cette Connaissance, aucun Objet ne leur apparaît. [Comparez les commentaires : Tt. 1597 IV (340 c), Tt. 1598 IV (402-3) ; et S. Lav. VII, 421-3, Tt. 1585 VII (39 a).]—*Mahâyânasangrahabhâṣya* [dans le passage suivant, CD.=Connaissance Dégagée des Imaginations-particulières, sk. nirvikalpa-jñâna].—Tt. 1597 VIII (363 c) : La CD. est appelée Super-sapience (zôjôe 增上慧, sk. adhiprajña). Il y en a trois espèces : (1) La CD. Préparatoire, c.-à-d. la Sapience comportant Délibération et Réflexion ; (2) La CD. Fondamentale, c.-à-d. la Sapience d'Attestation correcte ; (3) La CD. subséquente, c.-à-d. la Sapience applicable [yû 用, sk. prayojana, kriyâ ; cf. Tucci, Pre-Diṅnâga Buddhist texts on Logic from Chinese sources, Gaekwad's Or. Series vol. 49, Index no. 267 ; cette Sapience emploie la CD. dans le Monde de la Transmigration]. (1) La Sapience de Recherche-mentale, c'est le premier adhiprajña ; (2) la Sapience d'Attestation interne, c'est le 2e adhiprajña ; (3) la Sapience de Captation et de Maintien, c'est le 3e adhiprajña.—Ib. (364 a) : Si l'absence d'Acte-Mental était la CD., la Torpeur, l'ivresse et la nonchalance constitueraient la CD. [ce qui est absurde ; donc, la CD. n'est pas l'absence d'Acte-Mental. Cf. Siddhi Lav. IX, 634]. Si la Terre Dégagée de Délibération et de Décision était la CD., les Terres au-dessus de la 2e Extase constitueraient la CD. et ceux qui résident dans ces Terres devraient obtenir la CD. dans le Monde. [Ce qui est absurde ; donc, la CD. n'est pas la Terre Dégagée de Délibération et de Décision.] Dans l'Aplanissement de Barrage de Connotation et d'Impression, l'Esprit et ce qui est de l'Ordre-de-l'Esprit ne Fonctionnent pas. Parce que cet Aplanissement ne comporte pas d'Esprit, il ne peut constituer la CD. [qui est de l'Ordre-de-l'Esprit, tandis que son Récipient est produit par l'Esprit : ib. (364 b)]. Si la Nature-propre du Formel était la CD., la CD. serait stupide, obtuse et sans Réflexion comme le Formel. [Ce qui est absurde ; donc, la CD. n'est pas comme la Nature du Formel.] Si la CD. Fonctionnait d'une façon Imaginaire et inadéquate au Vrai Sens, elle comporterait Imagination-particulière, car celle-ci dit : "Ceci est le Vrai Sens" [tandis que le Vrai Sens, l'Objectif de la CD., l'Ainsité, le Vide, est ineffable.] Si la Connaissance est Dégagée de ces cinq Caractères, si elle ne Fonctionne pas d'une façon Imaginaire et inadéquate au Vrai Sens, elle est la CD. au Vrai Sens...La supposition que la CD. s'appuie sur l'Esprit, parce qu'elle serait capable de Mentation, qu'elle est appelée Esprit, qu'elle Fonctionne en s'appuyant sur l'Esprit, implique contradiction, car elle est Dégagée des Imaginations-particulières. D'autre part, si la CD. ne s'appuyait pas sur l'Esprit, elle ne serait pas Connaissance. Pour éviter ces deux contradictions, on dit cette stance : "Le Récipient des Bs. n'est pas Esprit et tout de même est Esprit, il est la CD. et ne rentre pas dans la catégorie de la Réflexion (lecture corrigée : shigi 思議 ; le texte porte 思義)."

Le Récipient de la CD. n'est pas appelé Esprit, du fait de l'absence de Réflexion ; il n'est pas Non-Esprit, parce qu'il est Actualisé (sk. abhinirhṛta) par l'Esprit. Ce Récipient de la CD., étant produit par l'Esprit, rentre dans la catégorie de l'Esprit, est aussi appelé Esprit, ayant l'Esprit pour Cause. [Hésitation dans la définition de l'Esprit, qu'on identifie tantôt avec la 8e Notation, tantôt avec la 9e Notation.]...—Ib. (365 a), stance : "La sortie (shutsuri 出離, sk. niḥsaraṇa, naiṣkramya), l'Obtention et l'accomplissement de l'Association [avec la CD.] des Bs. dans les dix Terres, c'est la CD." La sortie porte ce nom du fait de l'Aboutissement de l'aspiration (shinshu 進趣, sk. parâyaṇa), c.-à-d. de l'aspiration au Nirvâṇa. La première Obtention de la CD. s'appelle l'Obtention de l'Association. Ensuite, pendant d'innombrables centaines et milliers de Périodes, l'Accomplissement de l'Association a lieu. Ce n'est que la première Terre de la CD. qui porte le nom d' "Obtention" [de l'Association]. Pour les Terres suivantes, pour un grand nombre de moments, on emploie le terme "accomplissement" [de l'Association]. C'est pourquoi les Bs. Attestent le Nirvâṇa et arrivent ainsi à l'Aboutissement après avoir vécu pendant d'innombrables Périodes.—Ib. (365 c) : Cette CD. est sans salissure (zen 染, kleśa) comme l'Espace ; la CD. s'emploie toujours dans le Monde sans être salie par les Essences Mondaines. Parce que les Bs. Inspectent par la Force de cette Connaissance les avantages et les Plaisirs des Êtres, ils pensent aller naître dans ces Mondes. Après avoir pris Naissance, les Bs. ne peuvent pas être salis par toutes les Essences Mondaines, qui sont au nombre de huit : (1) gain ; (2) perte ; (3) louange ; (4) malédiction ; (5) renom ; (6) blâme ; (7) Douleur ; (8) Plaisir. Parce que cette Connaissance [subséquente] est produite par la CD., elle est aussi appelée Dégagée des Imaginations-particulières...On compare le Bs. en possession de la CD. Préparatoire à un muet cherchant à recevoir le Sens [à prendre comme Objectif le Vrai Sens, l'Ainsité, l'Objectif de la CD.], le Bs. en possession de la CD. Fondamentale à un muet qui reçoit correctement le Sens, le Bs. en possession de la CD. subséquente au non-muet, ayant reçu le Sens [et l'exprimant en paroles, en sermons]. [Une 2e comparaison substitue "sot", gu 愚, sk. bâla, au terme "muet" de la première comparaison. Vasubandhu définit un sot comme une personne dont les expressions ne sont ni claires ni distinctes.] On compare le Bs. en possession de la CD. Préparatoire aux 5 [Organes ou Notations, de l'œil, etc.] qui cherchent à recevoir l'Objet [tel qu'il est en Réalité, Dégagé des Imaginations-particulières : les 5 Organes cherchent à recevoir des Impressions correctes], le Bs. en possession de la CD. Fondamentale aux 5 [Organes] recevant correctement l'Objet, le Bs. en possession de la CD. subséquente, au Mental [capable d'Imagination-particulière] éprouvant le Sens [d'une façon claire et distincte]. [En appliquant le terme fumbetsu 分別 au Mental, on l'emploie dans le mauvais sens d'Imagination-particulière ; en l'appliquant à la CD. subséquente, on l'emploie dans le bon sens de distinction claire et nette, qualité indispensable des sermons des Bs. dans les Terres 7-10.] —Ib. (366 a) : On compare les Bs. en possession de la CD. Préparatoire, à ceux qui ne comprennent pas encore les explications et cherchent à les comprendre ; les Bs. en possession de la CD. Fondamentale, à ceux qui ne reçoivent que la Loi, prenant la Loi, par leur Mental, au pied de la lettre, comprenant, répétant et repassant dans leur mémoire les explications ; les Bs. en possession de la CD. Subséquente, à ceux qui peuvent recevoir la Loi et son [Vrai] Sens. —On compare les Bs. en possession de la CD. Fondamentale, à ceux qui ferment correctement leurs yeux ; les Bs. en possession de la CD. subséquente, à ceux qui ouvrent leurs yeux de nouveau. On compare la CD. Fondamentale à l'Espace....Comme les Images Formelles manifestées dans le Vide peuvent être Imaginées d'une façon Particulière, ainsi la CD. subséquente est susceptible d'être Imaginée d'une façon Particulière et est capable d'Imaginer [autre chose] d'une façon Particulière.—Ib. (366 b) : Quoique la CD. des B. et des Bs. soit Dégagée des Imaginations-particulières, elle peut accomplir toutes sortes d'Actes...Stance : "La Connaissance qui ne s'Objective ni dans l'Imaginaire, ni dans le Relatif, qui est Connaissance et [d'un autre point de vue] Non-Connaissance, qui ne diffère pas de son Objet, est la CD. [Fondamentale]."—Ib. (366 c) : Toutes les Essences sont, en leur Nature Fondamentale, Dégagées de l'Imagination-particulière ; en effet, ce qui peut être Imaginé d'une façon Particulière n'existant pas, la CD. n'existe pas non plus.

J. Rahder.

CHI[a] 癡 (graphie abr. 痴), plus complètement guchi 愚癡 ; sk. p. moha ; tib. gti-mug, rmoṅs-pa. —Erreur.—Les termes chi et guchi, qui signifient littéralement "stupide, stupidité", rendent aussi parfois le sk. bâla "Puéril" (sot, imbécile ; cf. *Bara et *Gufu), p. ex., dans les td. du Bâla-paṇḍita-sûtra, "Le sot et le sage", Madhyamâgama, T. 26 LIII et T. 907 ; c'est à bâla que répondent ces termes dans

de nombreux passages où ils sont appliqués comme simples épithètes à des personnages, etc. (cf. p. ex. les textes recueillis dans Dzsi. II, 331-332).—Pour le sk. moha, on trouve les tc. boka 謨賀 Ttt. 2135 (1228 b), 慕何 Ttt. 2131 VI (1150 c) ; de là dérive peut-être l'expression jap. baka "sot, imbécile", écrite généralement 馬鹿 "cheval-cerf", graphie qui ferait allusion à une anecdote célèbre du Che ki (Chavannes, Mém. hist. II, 211). On a voulu rattacher ce terme jap. au sk. baka "héron, fripon, coquin", mais cette étymologie est peu vraisemblable.—L'Erreur, c'est l'égarement, l'aveuglement de l'Esprit enténébré qui sommeille dans l'ignorance de la vérité ; notion proche de celles de l'Inscience (sk. avidyâ, cf. *Mumyô 無明) et de la non-Connaissance (sk. ajñâna, cf. *Muchi 無智), mais plus positive et moins abstraite. Le ch. chi 癡 sert du reste parfois à rendre le sk. avidyâ, surtout dans les œuvres des auteurs ch. et jap.—Dans la vieille triade des Racines du Mal (sk. akuśala mûla, cf. *Aku 惡, p. 21 a, *Bonnô 煩惱, p. 123 a), assimilées aux trois Humeurs ou « Poisons » de la pathologie corporelle (sk. tridoṣa, cf. *Bonnô, p. 132 a, *Byô 病, p. 252), l'Erreur (parfois remplacée par l'Inscience) vient en troisième lieu, après la Cupidité (ou Convoitise) et la Haine (ou Malveillance). Mais elle passe en tête de liste dans diverses rubriques numériques de l'Abhidharma, couche littéraire où l'élément intellectuel de la doctrine prend le pas sur les éléments affectifs. L'Erreur est dans l'Abhidharmakośa le 1er, par ordre de production, des dix Résidus de Passion (sk. anuśaya, cf. *Bonnô, p. 125 b, où l'on a donné « Inscience » au lieu d' « Erreur », d'après la td. de Hiuan tsang qui porte mumyô 無明 = avidyâ ; mais Paramârtha et la version tib. ont chi 癡 et rmoṅs-las, qui ramènent à moha), et la 1re des six Essences dites des Grandes Terres de Passion (sk. kleśamahâbhûmika, cf. *Bonnô, p. 126 a). Dans la Vijñaptimâtratâsiddhi (cf. *Bonnô, p. 132 b), l'Erreur est la 1re des quatre Passions Radicales (sk. mûla-kleśa) qui sont Associées au Mental Passionné (kliṣṭamanas) : Erreur du Soi (âtmamoha), Vue du Soi (âtmadṛṣṭi), Orgueil du Soi (âtmamâna), Amour du Soi (âtmasneha); et ce traité enseigne que toutes les autres naissent de l'Erreur (S. Lav. 354). La doctrine qui attribue à l'Erreur ou à l'Inscience un rôle primordial dans la genèse du Mal sera étudiée en détail dans l'article consacré à l'Inscience (*Mumyô); on la retrouve partout dans les textes variés, p. ex. Antarâbhavasûtra T. 385 II (1067 c) : "C'est l'Erreur, cette maladie, qui est à la source de tout ce qu'il y a de plus grave dans les trois Destinations mauvaises (durgati)."

Définitions.—Le Kośa Tt. 1558 IV (19 c) [K. Lav. II, 161] définit l'Erreur comme Inscience (avidyâ), non-Connaissance (ajñâna), non-clarté (muken 無顯) ; et Sanghabhadra, qui reprend cette définition dans Tt. 1562 XI (391 c), ajoute que l'Erreur est "ce qui a pour Caractère de faire obstacle à la compréhension correcte et à l'explication de l'Objet Connaissable".—Le Mahâprajñâpâramitâśâstra Tt. 1509 XCL (723 a) la définit comme "l'Inscience qui lie [les Etres à l'existence] dans les trois Plans".—La Siddhi, Tt. 1585 VI (31 b) (S. Lav. 345), a la définition suivante : "L'Erreur a pour Nature l'égarement et l'obscurité à l'endroit des Idéaux (principes, ri 理) et des Faits (事), et pour activité (sk. karman) d'empêcher la non-Erreur et d'être le fondement (âśraya) de toute Pleine-Passion (saṁkleśa, i. e. la Passion, son Acte et son Fruit)." Une définition analogue est donnée de l'Inscience (avidyâ) par Sthiramati dans Tt. 1606 I (698 a) : "L'Inscience a pour Substantiel la non-Connaissance (ajñâna) dans les trois Plans ; son activité (karman), c'est la Détermination incorrecte (mithyâniyama), le Doute (vicikitsâ), et d'être le fondement de toute Pleine-Passion." Au contraire la non-Erreur (amoha), selon le même auteur (ib. 697 b-c), "a pour Substantiel la pénétration (nirvedha) résultant de la Connaissance réalisée par l'enseignement rétributionnel, et pour activité d'être le fondement du non-déroulement de la mauvaise Conduite".—Le Yogâcâryabhûmiśâstra, Tt. 1579 LXXXVI (779 b), donne une liste de synonymes de moha : non-Connaissance (ajñâna), non-Vue (adarśana ?), non-illumination (na-abhisamaya), trouble-obscurité, stupidité, Inscience, ténèbres. Ces termes sont expliqués en détail dans un autre passage du même traité, ib. LXXXIV (772 a), où l'Erreur, "productrice d'un fallacieux accroissement des choses irréelles", est distinguée de l'Inscience, définie comme "un manque d'habileté à l'égard des choses connaissables, une incapacité de connaître correctement, et en particulier de bien expliquer le sens et la lettre de l'enseignement".—Ailleurs encore, ib. LX (637 a-b), le Yogâcâryabhûmiśâstra traite des rapports entre l'Erreur et l'Inscience, et donne à ce propos une énumération de dix catégories d'Êtres adonnés à l'Erreur, d'où les nuances sémantiques du terme moha ressortent assez clairement : (1) Êtres adonnés à l'Erreur par infirmité (cécité, surdité, etc.) ; (2) par démence (les opprimés, les Êtres sujets à des tourments, maladies graves, douleurs aiguës, épilepsie) ; (3) par Distraction (vikṣepa, manque de concentration mentale) ; (4) par Nature-propre (il s'agit de l'Erreur depuis toujours

SUPPLÉMENT

AU TROISIÈME FASCICULE DU

HÔBÔGIRIN

I. *Liste additionnelle de termes techniques.*

II. *Liste additionnelle d'abréviations bibliographiques.*

III. *Addenda.*

I. LISTE ADDITIONNELLE DE TERMES TECHNIQUES.

Termes français.	*Termes sino-japonais.*	*Termes sanskrits-palis.*
Appétence	Gon 欣	*Icchâ (id.)
Aspiration	Shinshu 進趣	Parâyaṇa (id.)
Bile	Sen 涎	Pitta (id.)
Calme	Jaku 寂 (～ jô ～ 靜, ～ metsu ～ 滅)	*Śânta (santa), vyupaśama (vûpasama)
Conception (Concevoir, etc.)	Sô 想	Saṁjñâ (saññâ)
Condition	En 縁	Pratyaya (paccaya)
Contact	Soku 觸	Sparśa (phassa)
Contrecarrant	Taiji 對治	Pratipakṣa (paṭipakkha), pratikṣepa (paṭikkhepa)
Convoitise	Ton 貪	Lobha (id.)
Culte	Kuyô 供養	*Pûjâ (id.)
Dégagé	Ri 離	*Vi°
Dégoût	En 厭	Nirvid, nirveda (nibbidâ)
Demeure-pure	Jôgo 淨居	Śuddhâvâsa (suddhâvâsa)
Divin	Ten 天	Divya (dibba)
Fantasmagorie	Gen 幻	Mâyâ (id.)
Flegme	Tan 痰	Śleṣman (semha), kapha
Humeur	Doku 毒	Doṡa (dosa)
Icone, Image	Zô 像	*Pratimâ (paṭimâ), bimba (id.)
Mystère	Mitsu 密	*Guhya
Ressource	E 依	Niśraya (nissaya)
Sorti-de-la famille	Shukke 出家	Pravrâjita (pabbajita)
Sublime	Myô 妙	
Super-sapience	Zôjôe 增上慧	Adhiprajñâ
Transgression (Péché de ～ de la Discipline)	Otsubinisai 越毗尼罪	[Vinaya-]atisâra (id.)
Vacuité	Kû 空	Śûnyatâ (suññatâ)

II. LISTE ADDITIONNELLE D'ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Bskd. Bussho kaisetsu daijiten XII 佛書解說大辭典十二卷. *Ono Gemmyô* 小野玄妙, etc. Daitô Shuppansha 大東出版社, Tôkyô, 1933-1936.

Ccan. Kampa shibu shiagon goshôroku 漢巴四部四阿含互照錄 (Comparative Catalogue of Chinese Âgamas and Pâli Nikâyas). *Akanuma Chizen* 赤沼智善. Hajinkaku shobô 破塵閣書房, Nagoya, 1929.

Ibkj. Indo bukkyô koyûmeiji jiten 印度佛教固有名辭辭典. *Akanuma Chizen.* Hajinkaku shobô, Nagoya, 1930-1931.

Kyik. Kokuyaku issaikyô CLV 國譯一切經百五十五册. Daitô shuppansha, Tôkyô, 1930-1936.

Mdjt. Mikkyô daijiten III 密教大辭典三卷. *Ecole Spéciale du Tôji* 東寺專門學校編纂. Naigai shuppansha 內外出版社, Kyôto, 1932-1933.

Moch. Bukkyô daijiten 佛教大辭典. *Mochizuki Shinkô* 望月信亨, etc. IV vol. parus, Tôkyô, 1931-1935.

Msyu. Meisha youn kaisetsu 鳴沙餘韻解說. *Yabuki Yoshiteru* 矢吹慶輝. Iwanami shoten 巖波書店, Tôkyô, 1933.

Okan. (Ôtani Kanjur Catalogue :) A comparative analytical Catalogue of the Kanjur... *Sakurabe Bunkyô* 櫻部文鏡, etc. Ôtani Daigaku Library, Kyôto, 1930-1932.

Rnkk. Rishukyô no kenkyû 理趣經硏究. *Toganoo Shôun* 栂尾祥雲. Kôyasan daigaku 高野山大學, Kôyasan, 1930.

Ttib. A complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur). *Ui Hakuju* 宇井伯壽, etc. Tôhoku Imperial University, Sendai, 1934.

T. P. T'oung Pao, Leide, 1890—.

TZ. Taishô shinshû daizôkyô zuzô XII 大正新脩大藏經圖像十二卷 (The Tripiṭaka in Chinese, Picture Section). Daizô shuppan kabuskiki kaisha 大藏出版株式會社, Tôkyô, 1932-1934. [Les chiffres romains placés après le sigle TZ. se rapportent aux *volumes* de cette publication, et les chiffres arabes à la *pagination continue* de chaque volume, telle qu'elle est indiquée dans la marge *intérieure* des pages : ainsi TZ. V, 329=Taishô...zuzô, vol. V, p. 329 de la pagination continue.]

Zzds. Zuzô daishûsei V 圖像大集成五卷. Bukkyô chinseki kankôkai 佛教珍籍刊行會, Tôkyô, 1932-1934.

III. ADDENDA.

P. 190 b [10]. Butto (ch. Fo t'ou) entre aussi dans la tc. du nom de Buddharakṣa, traducteur de la fin du IVe s.; Ttt. 2059 I (328 b). La tc. Feou t'ou 浮屠 pour Buddha se retrouve jusque sous les T'ang dans le nom du moine ch. Feou t'ou hong 浮屠泓, qui vécut aux environs de l'an 700. Ce personnage passait pour être versé dans les mathématiques, la géomancie, la divination; c'est évidemment par fantaisie de lettré, et pour en imposer aux fonctionnaires et aux poètes avec lesquels il frayait, qu'il avait pris ce nom d'allure archaïsante. Les chroniques bouddhiques ne le mentionnent même pas ; il n'est connu que par les histoires profanes, qui le classent parmi les "magiciens" (舊唐書, XCI, 11 b; 唐書, CCIV, 5 b).—Sur les tc. archaïques de «Buddha», cf. la discussion de MM. Hou Che et Tch'en Yuan, résumée et critiquée dans Bibl. Bouddhique, VII.

P. 204 b [44]. D'après l'Histoire des Tch'en (陳書, II, 2 a), c'est cette même dent du B., la première parvenue en Chine, qui aurait été retrouvée plus tard et que l'empereur aurait vénérée en 557 ; cf. Pelliot, T. P. XXXII, p. 281 n. Le Nan che 南史, IX, 7 b, et la chronique bouddhique, Ttt. 2035, XXXVII, 352 b, ne reproduisent pas cette tradition.

P. 212 a [38]. Autre passage sur la peinture dans le Mûla-sarvâstivâda-vinaya, T. 1451 XXXVIII (399 b-c) : Immédiatement après le Parinirvâṇa, Mahâ Kâśyapa, qui se trouve au Veṇuvana-kalandaka-nivâpa de Râjagṛha, averti par le tremblement de terre, conçoit des craintes pour la vie d'Ajâta-śatru : si le roi apprend la fatale nouvelle trop brutalement, il risque, vu sa ferveur de néophyte, d'en mourir "en crachant le sang". Kâśyapa fait peindre par les soins du ministre Varṣakâra,

sur les murs d'un prasâda situé dans un parc, les principales scènes de la vie du B. : le quintuple examen au Tuṣita ; la triple purification de Mâyâ par les Devaputra ; la conception du Bs. sous la forme d'un petit d'éléphant ; la sortie de la ville ; les six années d'austérités ; l'Éveil sur le siège de Diamant ; la triple prédication à douze aspects sur les quatre Vérités, à Bénarès ; le grand miracle de Śrâvastî ; la prédication pour Mâyâ chez les Dieux Trente-trois, et la descente à Sânkâśya par le triple escalier de Joyaux ; l'œuvre de conversion en tous pays ; le Parinirvâṇa. Varṣakâra fait voir ces peintures au roi, en les lui expliquant ; arrivé à la scène du Parinirvâṇa, le roi tombe évanoui. On le plonge successivement dans huit caisses remplies, les sept premières de beurre cru, la huitième d'eau parfumée au santal gośîrṣa ; il revient alors à la vie.—L'épisode des huit caisses est rapporté indépendamment par Paramârtha, sans celui des peintures (Mél. ch. et b., I, 25-26).

P. 212 a [10]. Ce passage a été signalé dans Mél. ch. et b., I, 352, par M. Waley qui traduit : « May we not at least make images of *Bodhisattvas in attendance upon you?* » Cette interprétation est impossible pour un texte comme le Sarvâstivâda-Vinaya, et la note de M. Waley est inacceptable. Tout au plus pourrait-on supposer que le mot *shi* (ch. *che*, « to attend »), qui s'explique mal, a été interpolé par un copiste ch. mahâyâniste que ce passage déconcertait. M. Waley signale d'autre part (p. 353) le texte du Mûlasarv°-Vinaya que nous avons résumé p. 211 b [23-43] ; mais la traduction qu'il en donne est incomplète et inexacte : dans ce deuxième texte tout comme dans le premier, il n'est pas question d' « images of the *Buddha's* earthly semblance » ; la prose dit simplement (T. 1452, V, 434 b) « une image en jambu », et les stances qui précèdent et qui suivent spécifient bien qu'il s'agissait d'une image du *Bodhisattva* (cf. aussi T. 1456, 518 c). Un peu plus loin (T. 1452, V, 434 c), pour justifier sa requête de rendre un culte à l'image du *Bs.*, Anâthapiṇḍika dit au B. : « Lorsque le B. était Bs., ne lui rendait-on pas un grand culte (kuyô, litt. « entretien, offrandes », sk. pujâ ?) ? » —« Oui », répond le B., et il l'autorise à rendre un culte à l'icone de jambu ; puis à orner cette image de joaillerie (yôraku, sk. keyura), parce que le Bs. en portait—mais à l'exception des anneaux de chevilles et des pendants d'oreilles ; puis à fabriquer pour l'image un char (ou palanquin), parce que le Bs. circulait en palanquin ou en char ; puis à l'abriter d'un dais et de bannières, à l'orner, etc., toujours en raison du même précédent. Les détails du culte de l'icone sont ensuite indiqués, toujours avec référence au culte que l'on rendait au Bs. lorsqu'il était prince royal. Les Moines se mettent à couvrir leur couvent d'images peintes et à leur offrir des parfums, des guirlandes de fleurs, de la musique... Les sept catégories de fidèles, clercs et laïcs, viennent assister au culte, et Anâthapiṇḍika institue une assemblée dite du Bodhisattva, avec distribution de Dons aux assistants ; puis il institue une assemblée dite du jour de naissance du Bs. (à cette occasion il est autorisé à installer un autel à parfums devant l'icone de jambu), une autre dite de la 5e année (commémorant la coupe du chignon du Bs. en sa 5e année), une autre dite de la 6e année (commémorant le rétablissement du chignon), puis enfin une grande assemblée dite du Buddha, pour laquelle il est autorisé à faire une [nouvelle ?] image en jambu.—La liaison entre le culte royal et le culte et l'iconographie bouddhiques apparaît ici nettement ; cf. Mus, Le Buddha paré, BEFEO, XXVIII.

P. 214 a [33]. Le Smṛtyupasthâna (qui date des environs de l'ère chrétienne, cf. S. Lévi, Pour l'histoire du Râmâyaṇa, J. As. 1918, I) a un autre passage fort développé sur la peinture, T. 721 XLVIII (286 c-289 a). Yama et sa suite de Dieux visitent un stûpa contenant une image, en or jambunada, du B. Kâśyapa, le prédécesseur de Śâkyamuni ; sur le mur du stûpa, à côté de l'icone, est inscrit le texte d'un sûtra du B. Kâśyapa définissant treize dharma dont les Moines doivent se garder, sous peine de ne pouvoir cultiver l'Extase, ni réciter les textes saints, ni gagner le Nirvâṇa. Le 3e de ces dharma est la peinture. La pratique de cet art est interdite à ceux qui sont Sortis-de-la-famille, car elle ferait renaître en eux le Désir. Pour eux, la peinture doit s'entendre en un sens tout spirituel [sur l'Esprit qui, pareil à un peintre, crée les Passions et toutes les variétés du Formel, du monde matériel, v. Saṁyuktâgama cité Hôbôgirin, 121 b ; cf. aussi Uttaratantra d'Asanga, td. Obermiller, 208-209] : leur Esprit « peint »—se peint à lui-même, se représente par la contemplation intérieure, par le « dhyâna »—les cinq gati avec les « couleurs » propres aux différentes sortes de karman, d'Actes qui caractérisent les différents Êtres dans chacune de ces gati. P. ex., il [se] peint la gati des Dieux avec la couleur pure d'Actes blancs, c.-à-d. bons. Pour la gati humaine, les couleurs sont variées : les hommes riches et moraux sont « peints » en couleur karmique blanche, les hommes riches et immoraux en couleurs karmiques blanche et noire, les hommes pauvres et moraux en rouge et en blanc, les hommes pauvres et immoraux en noir, les hommes adonnés à la Mauvaise-volonté et au Désir en noir et en jaune ; pour un homme né roi ou ministre, mais qui se conduit mal, le blanc karmique s'efface et le noir augmente, etc... C'est là ce qu'on appelle la « peinture karmique spirituelle » (sk. citta-karma-citra ?), seule digne des Moines. Quant à la peinture matérielle (rûpa-citra ?), elle n'a de valeur pour un Moine ni en elle-même, car elle est

destructible comme tout ce qui est matériel, ni par les objets auxquels elle s'applique; elle ne porte que sur des Domaines Objectivés par les Organes des sens—p. ex., de jolies femmes—, elle n'est que trouble de l'Esprit, Attachement au Formel impermanent, Désir impur. L'artiste mondain, « brûlé par le feu de sa peinture », est destiné à l'Enfer. Aussi le Moine doit-il se garder même de toucher à un pinceau.

P. 223 b [51]. Le Mûla-sarvâstivâda-vinaya, T. 1451 XXXVIII (399 b, 28), déclare expressément que le Bs. "prit la forme d'un petit d'éléphant pour naître dans le ventre de sa mère", ce qui est conforme à la thèse Mahâsânghika et contraire à celle de l'école Sarvâstivâda.

P. 230 a [12-24]. La formule sk. des quatre Vérités médicales, qui correspond à celle du Yogâcâryabhûmi-śâstra, se trouve dans la Bodhisattvabhûmi, éd. Wogihara, p. 96 (=T. 1481, III, 903 a); elle est presque identique à celle que cite Yaśomitra dans la Vyâkhyâ du Kośa, sup. 225 a.

P. 232 b [23]. Sûtra cité dans un manuel de Yoga compilé par Kumârajîva au début du ve s., T. 616 II (294 b) : « Ce pourquoi les Êtres des dix points cardinaux possèdent un corps, c'est exclusivement pour subir la Douleur ; c'est pour cela qu'ils naissent... S'il n'y a ni corps ni esprit, la vieillesse, la maladie, la mort et les tourments n'ont rien à quoi s'attacher ; de même un vent mauvais peut briser un grand arbre, mais s'il n'y a point d'arbre le vent n'a rien à détruire. »

P. 232 b [34]. Cf. la parabole du bon médecin et de l'aveugle-né, dans le Lotus (Burnouf, 82 sqq.). Le texte sk. mentionne à deux reprises les trois Humeurs, et comme de juste la version ch. en compte quatre.—Sk. éd. Kern-Nanjio, p. 133 : Vâtikâḥ paittikâḥ ślaiṣmikâḥ saṁnipâtikâśca [vyâdhaya]=T. 263 III (85 b) : « Le Vent (vâta), le Froid (śleṣman), le Chaud (pitta), le *heki* [ch. *p'i*, « chyme accumulé dans l'estomac ou dans les intestins, constipation, indigestion » : il s'agit probablement du *guru* de Yi tsing, doṣa de l'Élément solide, cf. sup. 228 b, 254 a], voilà les quatre maladies.»— Sk. p. 136 : Yathâ vâta-pitta-śleṣmâṇa evaṁ...=T. 263 III (85 c) : « ...les *quatre* maladies... »

P. 234 a [36-40]. Ici encore le Mûla-sarvâstivâda-vinaya est en désaccord avec l'Abhidharma de l'école : le Kośa, Tt. 1558 XV (83 a) [=K. Lav. IV, 127], déclare en effet que chez les Saints le déséquilibre des Éléments—cause de la maladie—n'est jamais une rétribution des Actes.

P. 235 b [8]. Sur les maladies "simulées", v. déjà le sûtra cité par Kumârajîva dans son cm. du Vimalakîrtinirdeśa, S. Lévi, J. As. 1927, II, 117 (pour le conte de la vache qui donne son lait au B. malade, cf. Ecke-Demiéville, Twin Pagodas of Zayton, p. 51).

P. 239 b [31]. Le Smṛtyupasthâna, T. 721 XLVIII (285 c-286 c), compte la médecine parmi les treize sortes d'activités nocives pour les Moines. Elle est une source de convoitise, de jalousie, etc. ; les médecins n'ont qu'un désir, c'est qu'il y ait beaucoup de malades... La tâche d'un vrai śramaṇa est de guérir les Êtres des trois Passions, et non des trois Humeurs corporelles (doṣa) qui ne durent qu'autant que dure le corps.

P. 242 b [7]. Mâyâ elle-même, étant enceinte du Bs., guérit déjà les malades par l'imposition de sa main droite sur leur tête ; Lalitavistara, VI, p. 71=T. 187 II (551 b).

P. 243 a [4]. Cf. le mythe de l' "arbre médicinal" dans l'appendice mahâyâniste de la "Yogâcârabhûmi" td. par Dharmarakṣa, T. 606 VII (230 b) : Naguère cet arbre apparut soudain dans les airs, recouvrant tout l'univers de ses branches. Ses émanations détruisirent celles de tous les végétaux vénéneux ; il fit croître et prospérer l'univers ; tous les gens de bien furent en paix ; les territoires élevés furent abaissés, les bas furent élevés ; la grande paix régnait, il n'y avait plus ni monts ni vaux ; il pleuvait une rosée douce de Joyaux, tout le monde était dans la joie...

P. 246 b [40]. Au VIIe s. Hiuan tsang vit partout en Inde des asiles, dits puṇyaśâlâ ou dharmaśâlâ, où l'on distribuait aux indigents médicaments et nourriture (Watters, Travels, I, 288, 328, II, 286). Cf. aussi R. Mookerji, Local Government in Ancient India, Oxford, 1920, p. 275 sqq.

P. 252 b [11]. Sur l'équivalence doṣa=kleśa, cf. E. H. Johnston, JRAS, 1930, p. 862, 873, et td. du Saundarananda, p. 79, n. 37.

P. 260 a [8]. Le ch. "ji" correspond bien au sk. arśas, rendu en tib. par gẑan 'brum "hémorrhoïdes" ; le titre sk. est Arśa-praśamani-sûtra. Cf. Okan. n°s 213, 645 ; Ttib. n°s 621, 1020.

P. 261 a [9]. Le rite de l'opération symbolique de la cataracte au moyen de la śalâkâ est décrit en sk. dans un texte tantrique conservé avec un cm. en vieux-javanais. Cf. K. Wulff, Sang Hyang Kamahâyânan Mantrânaya, Copenhague, 1935, p. 24 ; H. v. Glasenapp, OLZ, 1936, col. 486.

P. 264 a [24]. Un des ouvrages de T'ao Hong king contient un démarquage taoïste du Sûtra en 42 articles ; cf. l'étude de M. Hou Che analysée dans Bibliographie Bouddhique, VII.

